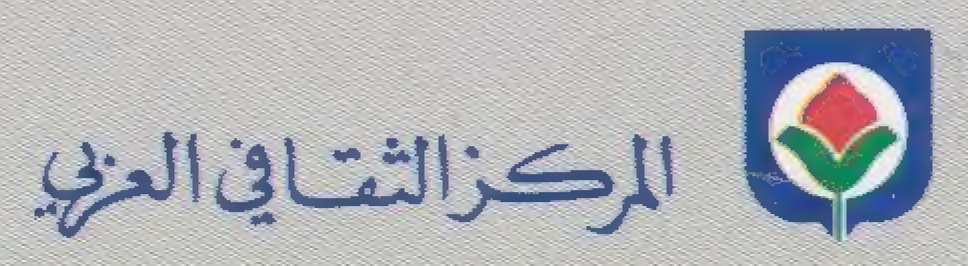
نصر حامد أبوزيد

دوائر الخوف

قراءة في خطاب المرأة



دوائر الخوف

قراءة في خطاب المرأة

* دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)

* تأليف: د. نصرحامد أبوزيد

* الطبعة الثالثة 2004

* الناشر: المركز الثقافي العربي

العنوان:
□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/ 00961-1-343701/.

دوائـر الخوف

قراءة في خطاب المرأة

نصر حامد أبوزيد



المركز الثقافي العربي

إهـداء

إلى ابتهال يونس: الزميلة والصديقة والزوجة

في الزمن الردي، يدفع «الحب» ضريبة أنه يريد أنه يجمّل وجه الحياة.

يتحدثون باسم «الله» والكراهية تطفح في نفوسهم وعلى وجوههم.

وقوفك ضد «القبح» دليل دامغ على أن الرجل شريك المرأة وليس العكس.

فيك وفي إرادتك تتجلى قوة المرأة مانحة الحياة والحب والنّبْل.

هذا الكتاب لك ولكل بنات جنسك ولأبنائهم وبناتهم.

ألسنا نحْلم بالمستقبل؟

مقدمة

المرارة والمسؤولية

من الصعب على الإنسان في حالات كثيرة أن يستطيع التغلب على مرارة بعض التجارب التي تمر به في حياته. ويزداد الأمر صعوبة حين تكون مرارة التجربة ناتجة عن عوامل وظروف كان المفروض أن تؤدي إلى عكس ما أدت إليه بالفعل. الحديث هنا عن تجربة الكاتب التي دفعته دفعاً إلى أن يهجر وطنه وأهله، وأن يُحْرَم من طلابه، غرس يديه وثروته الحقيقية، ويقرر الحياة في المنفى. جريمة الكاتب هنا أنه كتب كتباً وأذاعها على الناس، كتباً يهدف من ورائها إلى فتح باب النقاش والحوار حول كثير من القضايا والإشكالات التي تهم المسلم المعاصر. لم ينكر الكاتب في أيٍّ من هذه الكتب أو المقالات التي نشرها شيئاً مما هو من ثوابت العقيدة، لكنه طرح اجتهاداته حول فهمها وتأويلها وتفسيرها منطلقاً من وعي لا يمكن إنكاره بالتاريخ الاجتماعي والسياسي والفكري والثقافي للمسلمين، ومن دراسات سبق له القيام بها. ونشرها كذلك، عن مناهج التفسير والتأويل في الثقافتين العربية الإسلامية من جهة والغربية المسيحية من جهة أخرى.

ومن الإحساس العميق بمسؤولية الباحث تجاه أمته، وواجبات المعلم تجاه طلابه، طرح الباحث اجتهاداته بلغة جسورة غير مراوغة، لغة تقول ما تريد دون لف أو دوران حول المعنى، ودون تحسس

لحركة اتجاه الريح أو تلمس لما يمكن أن ينال رضا «العامة» أو رضا وموافقة من يغازلون «العامة» بخيانة الفكر والضمير، بل وخيانة العقيدة. ينطلق الباحث في هذه الجسارة من منطلقين أساسيين:

المنطلق الأول هو الإيمان العميق بصلابة الإسلام وقوته في نفوس الناس كلما تأسس على «العقل» وقوة الحجة، وضعفه وتهافته كلما اعتمد على مجرد التسليم والإذعان. ولعل الإسلام هو الدين الوحيد من بين الأديان المنزّلة الذي يعطي لإيمان العقل أولوية قصوى، وينحاز له ضد «التقليد» والتمسك بأهداب الماضي وعبادة ما كان عليه الآباء والأجداد. وأسلوب السخرية الذي يستخدمه القرآن الكريم في هذا السياق.

﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: 170).

﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: 104).

أسلوب شديد الدلالة في إبلاغ رسالة أهمية «العقل»؛ فهو السبيل الوحيد لـ «العلم» الذي هو بدوره الأساس المتين الذي تتأسس عليه «الهداية». من هنا كان إعلاني في نهاية البيان الذي أذعته ونشرته في الصحف ـ عشية الحكم الذي صدر بتكفيري والفصل بيني وبين زوجتي ـ **«أنا أفكر فأنا مسلم»**.

ولأهمية وأصالة دور العقل في تأسيس الإيمان والهداية ربط الإسلام ربطاً محكماً بينه وبين «الاجتهاد»، ولم يجعل الوصول إلى «الصواب» ـ ناهيك بالوصول إلى «الحقيقة» التي هي ضالة المؤمن دائماً ـ شرطاً لإجازة الاجتهاد ومكافأته. لقد أجاز الإسلام الاجتهاد «الخطأ» وكافأه، **«من اجتهد فأخطأ فله أجر»** ذلك أن «الخطأ» هو السبيل لبلوغ الصواب في مجال التفكير الحر، التفكير بلا خوف ولا عوائق ولا «مناطق آمنة» كما يريد البعض. إن ديناً يُحرّض على التفكير

الحرّ بمكافأة الاجتهاد «الخطأ» لهو دين واثق من نفسه، وهو دين يمنح المؤمن به ثقة وجسارة في الاجتهاد وجرأة في البحث والفكر لا تبالي بغضب الغاضبين ولا تعصب المتعصبين.

المنطلق الثاني الذي ينطلق منه الباحث أن ثوابت الإيمان الديني هي «العقائد» والعبادات ـ الإيمان بالله وملائكته ورسله وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً ـ والإيمان لا يستبعد الفهم والشرح والتأويل. ففي مجال العقيدة اختلفت اجتهادات العلماء المسلمين مثلاً حول فهم طبيعة «الإيمان» واختلفوا حول تعريفه، وما إذا كان التعريف يتضمن «العمل» ـ أي العبادات ـ أم أنه قاصر على إيمان القلب. وأكثر من ذلك اختلفوا حول عقيدة «التوحيد» بين من يفصل بين «الذات الإلهية» و «الصفات» وبين من يوحّد بينهما، كما اختلفوا حول طبيعة «القرآن» الكريم هل هو مُحدَث مخلوق أم أزلي قديم. وكل تلك الخلافات لم تكن خلافات حول «الأصول» وإنما كانت اجتهادات مختلفة في فهم تلك الأصول وشرحها، فلم ينكر أحد منهم وجود «الله» عز وجل، أو ينكر «التوحيد» فضلاً عن أن ينكر أن «القرآن» منزل من عند الله. وكان من الطبيعي وقد اختلفوا حول طبيعة القرآن أن يختلفوا في تفسيره وتأويله بين متمسك بالمعنى الحرفي مع التسليم بما وراءه وبين متأوّل يرى في قواعد اللغة والبلاغة مدخلاً طبيعياً لفهم لغة القرآن الكريم وتأويلها لأن القرآن ليس في التحليل الأخير إلا تنزيلاً ﴿بلسان عربي مبين﴾ (الشعراء: 195). وكل من هؤلاء وأولئك لم ينكر «إعجاز» القرآن الكريم رغم نزوله بلسان العرب وعلى مقتضى مواضعاتهم وأعرافهم اللغوية. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن «المؤوّلة» كانوا هم الأقدر على كشف بعض حُجُب «الإعجاز» وإبراز بعض معالمه. يكفي أن نذكر اسم إمام البلاغيين «عبد القاهر

الجرجاني» وكتابه «دلائل إعجاز القرآن الكريم»، وهو من المدافعين عن «التأويل» والمهاجمين لأولئك الذين يتمسكون بظواهر القرآن. وبناء على نظرية «عبد القاهر» في تفسير إعجاز القرآن الكريم بنى «جار الله الزمخشري» تفسيره المعروف للقرآن، والذي ينطلق من أساس معتزلي تأويلي مكين.

وإذا كان الإيمان بثوابت العقيدة لم يمنع من الاجتهاد في شرحها وتأويلها، فمعنى ذلك أن مجال «الاجتهاد» لا سقف يحدُّه ولا شروط تعوقه سوى «التمكن» المعرفي، أي تمام العلم بشروط وأدوات «المعرفة» والتمرس بأدوات البحث ومناهجه حسب المواصفات التي وصل إليها التقدم المعرفي في عصر الباحث. وليس معقولاً ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين أن نتمسك بشروط وقواعد «الاجتهاد» التي وضعها أسلافنا تمسكاً حرفياً، وهي في مجملها شروط وقواعد «بائسة» بمقياس تطور أدوات المعرفة في عصرنا هذا. علوم اللغة والبلاغة وعلوم القرآن (تاريخه وتدوينه، أسباب النزول، والمكي والمدني، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ.. إلخ) من العلوم الأساسية التي اعتبر أسلافنا ـ على حق ـ أن الإلمام بها شرط من شروط التأهُل للاجتهاد. فهل معنى ذلك أن نتمسك بمستوى علوم اللغة والبلاغة في القرن الخامس أو السادس الهجريين وأن نتجاهل مستوى التقدم المذهل الذي تحقق في مجال هذين العلمين؟

وبعد، لعلّ هذه الدعوة لفتح باب الإجتهاد على المنجزات المتغيرة للعلم والمعرفة، أن تكون تحريضاً للقارىء على قراءة هذا الكتاب الذي بين يديه متخلياً عن استراتيجية «البحث عن العفريت» فيه، وهي الاستراتيجية التي لاحظت أنها بدأت تسيطر على بعض القراء بتأثير الحكم القضائي الذي صدر في مصر ضد كتاباتي. وليعلم القارىء العزيز أن وظيفة «القضاء» ليست محاكمة الفكر، وإنما تطبيق

مواد القانون ونصوصه في حالات النزاع بين الأفراد والجرائم التي يرتكبها الفرد أو الأفراد ضد فرد أو أفراد آخرين أو ضد المجتمع. ولأن التفكير بذاته ليس جريمة، ولأن نشر ثمرة التفكير ـ وهو الاجتهاد ـ واجب يمليه ضمير الباحث ومسؤوليته إزاء دينه ومجتمعه، فإن إدخال «القضاء» طرفاً حاكماً في شؤون الفكر هو «الجريمة» بعينها. ومن العجيب أن كثيراً من الذين صمتوا في مصر إزاء تدخل «القضاء» ـ أو بالأحرى إدخاله ـ طرفاً في خلاف فكري كانوا هم أنفسهم الذين أعلنوا في بيانات موقعة ومنشورة أن «المحاكم ليست وظيفتها الفصل في شؤون الفكر». كان ذلك اعتراضاً على محاكمة المفكر الفرنسي «روجيه جارودي» بتهمة معاداة السامية أمام إحدى محاكم «باريس» بسبب كتابه الذي أنكر فيه المبالغات الصهيونية في أرقام ضحايا المحارق النازية. وهكذا ينطبق على كثير من «أهل الحل والعقد» في مجتمعاتنا ما قاله السيد المسيح «إن أحدكم ليرى القشة في عين أخيه ولا يرى الخشبة في عين نفسه». لقد رأوا الظلم الواقع على «جارودي» في فرنسا والذي حكم عليه بغرامة، ولم يروا الحكم بالردة والفصل بين الزوجين في مصر، و«الجريمة» واحدة هي «مخالفة الإجماع».

لكن الأمر أعقد من ضعف الرؤية أو قوتها، إنه النفاق الفكري والتواطؤ السياسي والاجتماعي الذي يصل إلى حد «الجريمة» في حق الله عز وجل وفي حق دينه وكتابه العزيز. ودليلي على ذلك ما أثاره نشر حوار صحفي أجراه أحد محرري جريدة «الأهرام ويكلي» مع القطب الإخواني المعروف «مصطفى مشهور». فقد كانت إجابته عن سؤال حول مكانة الأقباط في مجتمع الدولة الدينية في حالة نجاح الإخوان المسلمين في الوصول إلى السلطة في مصر هي الإجابة الفقهية المعروفة والمتداولة: أهل «ذمة» يتمتعون بحماية المسلمين،

لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين إلا تولي مناصب القضاء والمناصب القيادية، بالإضافة إلى عدم تجنيدهم للخدمة العسكرية في جيش «إسلامي»، حتى لا يتعرضوا لامتحان في قضية انتمائهم في حالة الدخول في حرب ضد دولة مسيحية. ولهذا السبب الأخير - يواصل القطب الإخواني - يتوجب على الأقباط دفع «الجزية». وبصرف النظر عن المموهين الذين حاولوا أن يدافعوا عن القطب الإخواني ويفسروا كلامه تفسيراً جديداً، متهمين المحرر بأنه شوه كلام الرجل وتقوّل عليه بما لم يقل، فقد كان رد الفعل عنيفاً ضد هذا الكلام. لم يأت رد الفعل من جانب الأقباط فقط، بل كان رد فعل المسلمين أعنف، حتى تصدى كثير من الشيوخ والمفكرين والكتاب «الإسلاميين» للرد على هذا الكلام الذي من شأنه أن يهدد الوحدة الوطنية والاجتماعية. وكان من أشد الردود شجاعة ما قاله شيخ الأزهر من أن شأن الجزية أمر يتعلق بالماضي ولا يصح الحديث عنه اليوم.

ولما كان أمر «الجزية» أمر قرآني صريح «في سورة التوبة، الآية 21»، فمعنى الكلام أن الأمر القرآني الذي كان جارياً تنفيذه في المجتمعات الإسلامية، وفي مصر خاصة حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، لا يلزم المسلمين تنفيذه اليوم. هل يمكن أن أضيف لأنه أمر كان مناسباً للعصر الذي نزل فيه وللعصور التي تلته، خاصة وأن شأن «الجزية» لم يكن إنشاء إسلاميا بل كان متابعة لتقليد راسخ في العلاقات الدولية، حيث تدفع الشعوب المغلوبة للغزاة الغالبين ضريبة «الرأس». ولكن التطور الذي حدث في طبيعة العلاقات الإنسانية وفي بنية المجتمعات أدى إلى اعتماد «المواطنة» وليس «الدين» أساس «الاجتماع البشري» وجعل «المساواة» بين المواطنين أساس «العقد الاجتماعي». ومعنى ذلك أن الإصرار على تطبيق الأمر القرآني بإرغام «أهل الكتاب» على دفع «الجزية» يمثل خطراً على

وحدة المجتمع. دمجت هنا عامداً بين الكلام الذي جرَّمتني على أساسه المحكمة وبين «الدفاع» المجيد عن مبدأ «المساواة» بين الأقباط والمسلمين في خطاب الذين تصدوا للرد على كلام القطب الإخواني وعلى رأسهم شيخ الأزهر.

وتقتضيني مقتضيات الأمانة العلمية أن أبرز الفارق بين «صياغة» خطابي وبين صياغة الخطاب الدفاعي المشار إليه، وهو فارق في الصياغة وليس فارقاً في الدلالة. إن دلالة الخطاب الدفاعي، التي لا يصرح بها، أن شأن «الجزية» شأن تاريخي، وأن ما ورد عنها في القرآن يجب النظر إليه والتعامل معه بوصفه حكماً مجمداً ـ انتهت مدة صلاحيته ـ ينتمي للتاريخ. وهذا قريب جداً مما قلته عن «تاريخية» القرآن، وهو مفهوم لا يعني دائماً «الزمانية» بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نتفهَّم مستويات المعنى وآفاق الدلالة؛ فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم يتنبه لها أسلافنا. فإن كان المدافعون عن «المساواة» بين الأقباط والمسلمون قد خالفوا الإجماع وأتوا باجتهاد جديد، فذلك لأنهم اجتهدوا في فهم «النص»، وتجاهلوا القول الشائع غير المحرر المعنى «لا اجتهاد فيما فيه نص». لكن الأمر يجب ألا يكون دائماً الاجتهاد في سياق دفاعي، إذ لا بد من تأصيل منهجي واعٍ لمسألة قراءة النصوص وتأويلها من منطلق معرفي معاصر خدمة لَدين الله وسعياً للمساهمة في مناقشة إشكاليات الحياة الإسلامية أو حياة المسلمين في عالم تزول فيه الحواجز وتختفي فيه المسافات، وتزداد فيه الأخطار. إن التمسك بالمعاصرة على مستوى الحياة المادية، والإصرار في نفس الوقت على التفكير كما كان يفكر السلف، يمثل حالة من الانفصام المَرَضي. وهي نفس الحالة التي لم تحاول كنيسة العصور الوسطى في أوروبا مواجهتها إلا بعد أن كفر الناس بسلطتها

وثاروا عليها. إن المدافعين عن حالة الانفصام تلك في مجتمعاتنا، والذين يتفاخرون دائماً ـ ونحن معهم ـ أن تاريخ الإسلام لم يعرف سلطة دينية مثل سلطة الكنيسة، يتجاهلون أنهم هم أنفسهم أقاموا بالفعل سلطة لا تقل شراسة وتخلّفاً عن سلطة الكنيسة في العصور الوسطى. يفعلون ذلك حين يزعمون أنهم يدافعون عن «حقوق الله»، ويفعلون ذلك وهم يصرون على ضرورة وجود سلطة سياسية ترعى شأن الدين وتفرض تعاليمه بسلطة الدولة على الأفراد.

* * *

في هذا الكتاب لن يجد القارىء «عفريتاً»، لكنه سيجد اجتهادات في فهم كتاب الله تعالى وفي فهم تعاليم نبيه (صلعم) وفي فهم واحدة من أهم قضايا مجتمعنا المطروحة أمامنا، وهي قضية المرأة، إنها اجتهادات قد يختلف القارىء معها وقد يتفق؛ لأنها مطروحة للنقاش. وهي في النهاية اجتهادات لا يمتلك صاحبها سلطة من أي نوع لفرضها على الناس، والأهم من ذلك أن صاحبها يقف ضد كل سلطة وأي سلطة تحول بين الإنسان وحريته في التفكير.

هذا الكتاب عن «قضايا المرأة» سبق نشر بعض فصوله في كتاب تحت عنوان «المرأة في خطاب الأزمة»، ولأسباب لم أستطع حتى الآن إدراكها كان هو الكتاب الوحيد الذي أصدرته دار النشر التي صدر عنها في مصر «دار نصوص». وكان نتيجة توقف النشر في الدار لأسباب مجهولة بالنسبة لي على الأقل أن الكتاب لم يتم توزيعه باستثناء النسخ التي أهديتها للأصدقاء منذ أكثر من ثلاث سنوات. وقد كنت متردداً في النشر بصفة عامة ـ أعني نشر الكتب ـ بعد الزلزال الذي أحدثه الحكم القضائي المشار إليه، رغم أنني لم أتوقف عن البحث والكتابة ـ بالعربية والإنكليزية ـ من موقعي أستاذاً زائراً بجامعة ليدن بهولندا. ولولا حثّ الصديق العزيز الأستاذ «حسن ياغي»، مدير

النشر بالمركز الثقافي العربي، وإلحاحه عليّ بضرورة وأهمية التواصل مع القارىء العربي لا من خلال المقالات فقط بل الأهم عبر «الكتاب»، ما تحمست لنشر هذا الكتاب. لقد كان خوفي ـ الذي ما يزال قائماً ـ من استراتيجية «البحث عن العفريت» التي لاحظت أنها تسيطر على قرّاء كتبي مثبطاً شديداً جعلني أحياناً أفقد الثقة في جدوى الكتابة والنشر.

كان لقائي بالصديق «حسن ياغي» في معرض «فرانكفورت» الدولي للكتاب، ثم زيارته لي ولزوجتي في مدينة «ليدن»، والحوار الذي دار بيننا خلال تلك الأيام عن ما أكتب وما أفكر فيه من قضايا، بمثابة الدافع الذي جعلني أضع بين يديه كل ما كتبته بالعربية ـ منشوراً وغير منشور ـ وهو في معظمه كُتِبَ قبل إصدار «الحكم القضائي» ضد نواياي الفكرية من خلال كتاباتي. هكذا أتيح للفصول التي سبق نشرها في كتاب «المرأة» في «خطاب الأزمة» أن تضاف إليها فصول ومقالات أخرى هي التي تشكّل بنية هذا الكتاب، بفضل «حسن ياغي» الصديق والمثقف والناشر.

وهذه المجموعة من الدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب تحاول أن تقارب إشكالية وضع المرأة في الخطاب العربي المعاصر من زوايا قد تبدو مختلفة، وإن كانت في الحقيقة زوايا متكاملة. فالخطاب العربي المعاصر الذي تركز عليه هذه الدراسات هو خطاب «الأزمة»، أو ـ بعبارة أخرى ـ الخطاب «المأزوم»، والذي قد يتظاهر غالباً بأنه خطاب «صحوة» أو «نهضة» يسعى إلى تجاوز الأزمة الخانقة الراهنة التي ترتهن الواقع العربي على كل المستويات والأصعدة. هذا الخطاب هو موضوع التحليل النقدي في الدراسات التي يضمها هذا الكتاب.

ولأن الخطاب ـ أي خطاب ـ ليس أثراً مباشراً فورياً للسياق المنتج له، بقدر ما هو ـ بالإضافة إلى ذلك ـ تواصلاً مع خطاب أسبق

يستمد منه مرجعيته ومن خلاله يكتسب مشروعيته، فقد كان من الضروري في عملية التحليل رد بعض مكوِّنات الخطاب إلى أصولها في بعض الخطابات التراثية.

* * *

هذه الفصول ليست إلا زوايا مختلفة لإشكالية واحدة، يجمعها ويربط بينها وحدة الموضوع ووحدة المنهج، وهذا هو المبرر لوضعها فصولاً في كتاب. لكن القارىء، لا بد سيحس بعض التكرار الناتج عن كونها دراسات كتبت مستقلة عن بعضها البعض، وهو تكرار نأمل ألا يكون مملاً بالنسبة للقارىء. ولعلنا نطمح أن يكون هذا التكرار نوعاً من «الإبراز» للخطوط المنهجية العامة التي تمثل قاعدة التحليل والتفسير في هذه الدراسات.

ورغم تعدد الزوايا التي تم تناول الإشكالية من خلالها، فإن هذا الكتاب وقف عند حدود تحليل بعض جوانب خطاب «الأزمة». وهو تحليل لا يطمح إلى أكثر من إلقاء بعض الضوء على بعض تجليات هذا الخطاب. إن غاية ما يطمح إليه هذا الكتاب هو أن يثير التساؤلات ويطرح المشكلات محاولاً حفز القارىء للبحث عن إجابات.

نصر حامد أبو زيد

* * *

مدخل

حواء بين الدين والأسطورة

على قدر أهمية تفسير الإمام الطبري(*)، فإنه يمتلىء بكثير من المرويات، التي يصح اليوم أن نصنفها تحت باب الأساطير، أو تحت

(*) الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، عاش في القرن الثالث الهجري (العاشر الميلادي)، وتوفي على وجه التحديد في السنة العاشرة من القرن الرابع (سنة 310هـ).

وُلد الطبري في إقليم «طبرستان» سنة 224هـ، وبدأ حياته العلمية بدراسة الحديث النبوي في بلدته ومسقط رأسه «آمل» ثم رحل إلى «الري» شمال إيران، ومنها إلى بغداد أملاً في لقاء الإمام أحمد بن حنبل، لكن الإمام توفي قبل وصول الإمام أبو جعفر الطبري بقليل، وذلك سنة 241هـ.

ويواصل الطبري الإرتحال طلباً للعلم وتحصيلاً للمعرفة فيذهب إلى واسط، فالكوفة، والشام، ثم مصر سنة 253هـ، حيث يقيم في الفسطاط مدة ثم يعود إلى الشام، ويرجع بعدها إلى مصر مرة أخرى سنة 256هـ، ليدرس مذهب الإمام الشافعي، ومن مصر عاد إلى بغداد، ثم عاد إلى طبرستان، ثم إلى بغداد مرة أخرى ليقضي فيها بقية عمره.

يكاد الإمام الطبري أن يكون موسوعة علمية كاملة في مجال العلوم الدينية، فقد جمع بين علم الحديث وعلم الفقه وعلم التفسير، فترك لنا موسوعته التفسيرية «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» في ثلاثين مجلداً، كما ترك لنا في الحديث «تهذيب الآثار» في أربعة مجلدات، كما تميز بمذهب فقهي مستقل، لم يكتب له الانتشار أو الشيوع إلى جانب المذاهب الكبرى الأربعة المعروفة، وإلى جانب العلوم الثلاثة السابقة يعد الإمام الطبري إمام المؤرخين بلا منازع، فموسوعته «تاريخ الأمم والملوك» جمعت جهود كل المؤرخين السابقين عليه من جهة، وأصبحت مرجعاً لكل المؤرخين التاليين له من جهة أخرى، أي أن دوره مؤرخاً لا يقل عن دوره مفسراً وفقيهاً ومحدثاً. ومن نافلة القول أن نشير إلى تعمق الإمام الطبري في علوم اللغة والبلاغة، حسب مستوى تطورها في عصره، لأن تلك العلوم تعتبر من العلوم الضرورية لعلم التفسير.

باب المعتقدات الشعبية الخرافية في أحسن الأحوال. وليس معنى هذا الحكم عليها أننا نصف تلك المرويات بالتزييف، أو أننا نصف رواتها بالكذب، فالحقيقة أن تلك المرويات تعبّر عن بعض معتقدات الناس في تلك الفترة التاريخية، وهي المعتقدات الناتجة عن عمليات التأثير والتأثر بين الإسلام والأديان السابقة عليه على المستوى الثقافي والفكري. فمن المعروف أن اليهود الذين اعتنقوا الإسلام مزجوا بين التراث اللاهوتي اليهودي، وبين العقيدة الإسلامية، واتضح هذا المزج قوياً في لجوء المسلمين لإخوانهم المسلمين ـ الذين كانوا يهوداً منهم ـ في تفسير كثير من القصص القرآني. وكان التفسير في تلك الحالة يهتم بذكر التفاصيل والجزئيات التي لم ترد في القرآن الكريم، خاصة في قصص الأنبياء والأمم الغابرة وبدء الخليقة، وهو ما أصبح يعرف في علم التفسير باسم «الإسرائيليات». لكن من الضروري التنبيه هنا إلى أن تلك المرويات التي رواها «أهل الكتاب» لم تكن نتاج تفكير فلسفي عميق، ذلك أن أهل الكتاب الذين كانوا يعيشون في الجزيرة العربية لم يكونوا يتميزون على المشركين وعبدة الأوثان في مستواهم العقلي، فقد كانوا ـ كما يقول ابن خلدون ـ بدواً مثلهم.

والقصة التي نريد الكشف عن جانب اللامعقول في تفسيرها هنا هي قصة خروج آدم وحواء من الجنة بعد أن أغواهما الشيطان فأكلا من ثمر الشجرة المحرمة، وبدت لهما سوءاتهما. والقصة كما يوردها الإمام الطبري نقلاً عن «وهب بن منبه» ـ أحد الأحبار اليهود الذين اعتنقوا الإسلام ـ تبدو قصة تفسيرية أو تعليلية، بمعنى أنها تقدم تعليلاً لبعض الظواهر الطبيعية في سياقها، ويبدو التعليل كما لو كان عرضياً. والقصة التعليلية تعرض في الغالب لتفسير الظواهر التي يعجز الإنسان في مرحلة تاريخية محددة عن تفسيرها تفسيراً علمياً. وقصة خروج آدم

وحواء من الجنة تقدم تعليلاً لظاهرتين طبيعيتين: الأولى منهما ظاهرة «الدورة الشهرية» عند المرأة وما يصطحبها من آلام من جهة، والآلام المصاحبة لعمليات الحمل والولادة من جهة أخرى. ويتصل بهذه الظاهرة الأولى تبرير الوضعية المتدنية للمرأة في الواقع الإسلامي العربي، كما يبدو من وصفها بنقص «العقل» و «الدين». أما الظاهرة الثانية التي تتعرض القصة لتعليلها في سياقها بشكل يبدو عرضياً فهي ظاهرة «الحية» الزاحفة، ويبدو أن ألفة العربي للحيوانات ذات القوائم الزاحفة في حاجة إلى تفسير. لكن الأخطر في القصة تلك هو ذلك الربط الذي أوقعته بين «حواء» و «الحية» لا على مستوى الاشتقاق اللغوي فقط، بل على مستوى إشتراكهما معاً في مساعدة الشيطان لإغواء آدم الرجل حتى ارتكب معصيته وخرج ـ وخرجت معه البشرية كلها ـ من «الجنة». ولأنهما اشتركا في جريمة مستمرة الأثر وشاملة، فقد كان عقابهما معاً عقاباً من جنس العمل، عقاباً مستمراً وشاملاً.

تقول القصة: لما أسكن الله آدم وزوجته الجنة، ونهاه عن الشجرة، وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم، وهي الثمرة التي نهى الله آدم وزوجته عنها. فلما أراد إبليس أن يستذلهما دخل في جوف الحية، وكان للحية أربع قوائم كأنها بختية (ناقة عظيمة تتبختر في مشيتها وتتعاجب) من أحسن دابة خلقها الله. فلما دخلت الحية الجنة، خرج من جوفها إبليس، فأخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته، فجاء بها إلى حواء، فقال: أنظري إلى هذه الشجرة، ما أطيب ريحها، وأطيب طعمها، وأحسن لونها، فأخذت حواء فأكلت منها، ثم ذهبت بها إلى آدم فقالت: أنظر إلى هذه الشجرة، ما أطيب ريحها، وأطيب طعمها، وأحسن لونها، فأكل منها آدم، فبدت لهما سوءاتهما، فدخل آدم في

جوف الشجرة، فناداه ربه: يا آدم أين أنت؟ قال: أنا هنا يا رب، قال ألا تخرج؟ قال: أستحي منك يا رب، قال: ملعونة الأرض التي خلقت منها لعنة يتحول ثمرها شوكاً، ولم يكن في الجنة ولا في الأرض شجرة أفضل من الطلح والسدر. ثم قال: يا حواء، أنتِ التي غررت عبدي، فإنك لا تحملين حملاً إلا حملته كرهاً، فإذا أردتِ أن تضعي ما في بطنكِ أشرفتِ على الموت مراراً. وقال للحية: أنتِ التي دخل الملعون في جوفك، حتى غرر عبدي، ملعونة أنتِ لعنة تتحول قوائمك في بطنك، ولا يكون لك رزق إلا التراب، أنت عدوة بني آدم وهم أعداؤك حيث لقيت أحداً منهم أخذت بعقبه (طاردته)، وحيث لقيك شدخ (حطم) رأسك. (التفسير الجزء الأول، ص: 335، ط دار الفكر، بيروت، 1984م).

وقد تضيف بعض الروايات الأخرى رتوشاً وتفاصيل أدق للقصة، لكن الطابع التفسيري التعليلي يظل هو الطابع الأساسي في كل الروايات. من هذه الإضافات مثلاً: الكيفية التي استطاعت بها حواء إغواء آدم ليأكل من الشجرة باستخدام الإغراء الجنسي، حيث قام الشيطان بدور مزدوج فأغرى حواء بالشجرة، ثم أغوى آدم بحواء: «فدعاها آدم لحاجته (الزوجية)، قالت: لا إلا أن تأتي هنا، فلم أتى قالت: لا إلا أن تأكل من هذه الشجرة، فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما» (ص: 337). هكذا تقدم القصة في سياقها تعليلاً لمجموعة من الظواهر الطبيعية عن المرأة/حواء وعن الحية. كما تقدم تعليلاً لعلاقة العداء الملحوظة بين الإنسان والزواحف بشكل عام. وبالإضافة إلى ذلك نجد تفسيراً للشجر الذي لا ثمر له بأنه شجر الأرض التي لعنها الله. ولنا بعد ذلك على القصة مجموعة من الملاحظات، نهدف من ورائها إلى إلغاء الدلالات والمعاني التي لا تزال تفعل فعلها في

ثقافتنا الشعبية بشكل خاص. فبصرف النظر عن أن القرآن لا يحمّل حواء ـ في منطوقه ـ مسؤولية خروج البشر من الجنة، يظل الضمير الإسلامي ينسب للمرأة وحدها ـ تأثراً بهذه القصة ـ مسؤولية تلك الجناية، هذا بالإضافة إلى الإيمان بأن العقاب الدائم الذي أوقعه الله بحواء عقاب لا سبيل للفكاك منه، خصوصاً ما يتعلق منه بالحكم عليه بنقص العقل والدين. سأل الله آدم. يا آدم أنى أتيت (أي ما سبب وقوعك في عصيان أمري). قال: من قبل حواء أي رب، فقال الله: فإن لها عليّ أن أدميها (أجعلها تنزف دماً) في كل شهر مرة، كما أدميت الشجرة، وأن أجعلها سفيهة فقد كنت خلقتها حليمة (عاقلة)، وأن أجعلها تحمل كرهاً وتضع كرهاً، فقد كنت جعلتها تحمل يسراً وتضع يسراً. ويعلق أحد الرواة على القصة قائلاً: ولولا البلية التي أصابت حواء لكان نساء الدنيا لا يحضن، ولكنَّ حليمات، وكن يحملن يسراً» (ص: 237).

الملاحظة الأولى لنا على تلك القصة، أن الإله الذي تصوره هو إله التوراة، وليس «الله» المعروف في المعتقد الإسلامي، وهذا أمر طبيعي من زاوية التأثر التاريخي التي أشرنا إليها. لكن ليس من الطبيعي إطلاقاً أن يأخذ العقل المسلم القصة مأخذ التصديق الحرفي لمجرد أنها وردت في واحد من أهم كتب التفسير، ذلك أن ورودها عند الطبري، أو عند غيره، ليس هو المعيار، بل يجب أن يكون المعيار عدم التناقض مع قوانين العقل. القصة تبدو مؤامرة محبوكة للإيقاع بآدم، مؤامرة يشترك فيها كل من إبليس وحواء والحية، تدور من وراء ظهر الله ـ تنزه عن الغفلة ـ لدرجة أنه ينادي على آدم سائلاً إياه عن مكانه الذي اختبأ فيه استحياءً. هذا من جهة ومن جهة أخرى يبدو العقاب الذي وقّعه الله على أطراف المؤامرة عقاباً يتسم

بالاستبدادية، لقسوته من جهة ولشموليته لأعقابهم ونسلهم كله من جهة أخرى، وكلا الأمرين يتناقض مع الطبيعة التي صاغها الإسلام لصفات الله من ناحية، ولعلاقته بالإنسان من ناحية أخرى.

الملاحظة الثانية أن آدم يبدو في القصة ضحية بريئة، خضعت لضغوط فوق طاقة الاحتمال البشرية الطبيعية، فإذا كان قد قاوم إغراء «الخلود» ـ لاحظ أن ثمر الشجرة كان الثمر الذي تستمد الملائكة خلودها بالأكل منه، وهذا تناقض آخر مع معطيات العقيدة عن طبيعة الملائكة. فإن امتناع زوجته عليه وجعلها الأكل من الشجرة شرطاً للمضاجعة يقوي من ضغط الإغراء ويسهل الوقوع في المعصية. هذه الصورة التي تقدمها القصة لآدم الضحية تتناقض مع العقاب الذي وقع عليه بإخراجه من الجنة. فقد كان يكفي إعادة إخراج إبليس منها بعد عقابه عقاباً مناسباً، وكذلك عقاب كل من حواء والحية عقاباً لا يشمل ذرياتهما. لكن صورة آدم البريء تلك في حقيقتها تعكس مجتمعاً يكون الرجل فيه هو مثال الخير والبراءة، في حين تمثل الأنثى الشر والخطيئة. فالقصة تشير إلى المجتمع أكثر مما تفسر النص الديني.

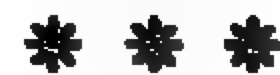
الملاحظة الثالثة تتعلق بعلاقات التساوي التي تحرص القصة على ذكرها بين الجرم والعقاب في كل حالة. فقد عوقبت حواء أن تدمى في كل شهر مرة عقاباً على جرمها بالأكل من الشجرة. وهو فعل يتضمن معنى «الجرح»، وعلى ذلك يكون العقاب جرحاً بجرح. ولأنها استخدمت الشهوة سلاحاً لإغواء آدم فقد كان عقابها فقدان العقل (الحلم) أو نقصانه على وجه أدق، وسيطرة «السفاهة» على تفكيرها وسلوكها. وفي هذا الحرص على إبراز التساوي بين الجرم والعقاب يبدو بُعْد تعليل الظواهر هو البعد المسيطر بوصفه الهدف الأساسي من القصة. وبالمثل يتساوى عقاب الحية مع جرمها فقد

حُرمت من قوائمها وحكم عليها بالزحف على الأرض والالتصاق بالتراب، وبأن تكون عداوتها لبني آدم عداوة أبدية، بحيث يكون «القتل» جوهر علاقتهما، والأرض التي خلق منها آدم ـ أي آدم في حالة التكون ـ لا يكون شجرها إلاّ شوكاً، وذلك كله يؤكد الطابع التفسيري التعليلي للقصة.

الملاحظة الرابعة تتعلق بتلك العلاقة التي تنشئها القصة بين «حواء» و «الحية». وهي علاقة تكاد تحدد علاقة العداء بين بني آدم والحية في أنها علاقة مع الذكور دون الإناث. وإذا كانت القصة لا تخوض في طبيعة تلك العلاقة تفصيلاً، فإنها تستدعي إلى الذهن بقايا المعتقدات الأسطورية القديمة من جهة، وتشير إلى بقايا هذه المعتقدات في التفكير الشعبي المعاصر من جهة أخرى. ولا تزال العلاقة الرمزية بين الحية وحواء تجد توظيفاً لها في مختلف مجالات التعبير الفني والأدبي، الأمر الذي يكشف عن توغلها في بنية «اللامعقول» بشكل عام.

وفي ختام ملاحظاتنا نقول إن تضمّن تفسير الطبري ـ وكذلك تاريخه ـ لكثير من التصورات الأسطورية، أو الخرافية بشكل عام، لا يقلل من قيمة هذا التفسير أو التاريخ. بل لعل حضور المعقول إلى جانب اللامعقول وسيطرته عليه هو الذي يجب أن يكون محل إعجابنا وتقديرنا لتراث الآباء. أما أن يؤدي الإعجاب غير المشروط والذي يصل إلى حد التقديس ـ إلى أن نجد تبريراً لكل ما هو غير معقول يجعلنا نقبله بوصفه معقولاً لمجرد أنه ورد إلينا في التراث ـ فهذا هو الجناية الحقيقية التي نرتكبها، لا ضدّ أنفسنا وواقعنا وحاضرنا فقط، بل ضد هذا التراث أساساً، وإذ نفعل ذلك نكون مثل الوريث الأحمق، أو الثري السفيه، كلاهما يبدد دون استثمار أو إضافة، فيبوء

باللعنة ويقع في الخسران. ولكي نكون ورثة جديرين بتراثنا العريق والعظيم، فلا بد لنا من أن نعمق «المعقول» ونحيل «اللامعقول» إلى دائرة دراسة «الحفريات».



القسم الأول

المرأة في خطاب الأزمة

الفصل الأول

إنثروبولوجية اللغة وانجراح الهوية

الخطاب المنتج حول المرأة في العالم العربي المعاصر خطاب في مجمله طائفي عنصري، بمعنى أنه خطاب يتحدث عن مطلق المرأة/ الأنثى ويضعها في علاقة مقارنة مع مطلق الرجل/ الذكر. وحين تحدد علاقة ما بأنها بين طرفين متقابلين أو متعارضين، ويلزم منها ضرورة خضوع أحدهما للآخر واستسلامه له ودخوله طائعاً منطقة نفوذه، فإن من شأن الطرف الذي يتصور نفسه مهيمناً أن ينتج خطاباً طائفياً عنصرياً بكل معاني الألفاظ الثلاثة ودلالاتها. ليس هذا شأن الخطاب الديني وحده، بل شأن الخطاب العربي السائد والمسيطر شعبياً وإعلامياً. وليس من الصعب كذلك أن نجد في نبرة خطاب «المساواة» و «المشاركة» إحساساً بالتفوق نابعاً من افتراض ضمني يحمله، الخطاب بمركزية الرجل/ المذكر. فالمرأة حين تتساوى فإنها تتساوى بالرجل، وحين يسمح لها بالمشاركة فإنما تشارك الرجل. وفي كل الأحوال يصبح الرجل مركز الحركة وبؤرة الفاعلية. ويبدو الأمر كأنما هو قدر ميتافيزيقي لا فكاك منه ولا مناص، وكأن مرحلة سيادة الأنثى في بعض المجتمعات الإنسانية، وكأن كل فاعلية للمرأة في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية فاعلية هامشية، لا تكتسب دلالتها إلا من خلال فاعلية الرجل.

ـ 1 ـ

وللخطاب العربي المعاصر جذوره في بنية اللغة العربية ذاتها، من حيث هي لغة تصر على التفرقة بين الإسم العربي والاسم الأعجمي بعلامة يطلق عليها في علم اللغة «التنوين» أو التصريف» وهو «نون» صونية تلحق آخر الأسماء العربية على مستوى النطق لا على مستوى الكتابة. فيقال مثلاً: محمدٌ، عليٌّ، رجل في حالة الرفع، وكذلك في حالتي النصب والجر. لكن هذه «النون» لا تلحق الأسماء غير العربية فيقال «بوش»، «إبراهيم».. إلخ. وعلينا أن نلاحظ بالإضافة إلى ذلك أن إطلاق اسم «العجم» أو «الأعاجم» على غير العرب ـ بما يحيل إليه من دلالة عدم القدرة على النطاق التي تعد صفة من صفات الحيوانات «العجماوات» ـ هو من قبيل التصنيف القيمي الذي يعطي العرب مكانة التفوق، كما يعطي للغتهم مكانة «اللغة» بألف ولام العهد، كأن ما سواها من اللغات ليس كذلك، وكأن من يتحدثون بلغة غيرها هم بمثابة العجماوات التي لا تبين ولا تنطق.

هذا التمييز بين العربي وغير العربي على مستوى بنية اللغة وعلى مستوى دلالتها ينبع منه تميز آخر بين «المذكر» و «المؤنث» في الأسماء العربية. وهو تمييز يجعل من الاسم العربي المؤنث مساوياً للإسم الأعجمي من حيث القيمة التصنيفية. فبالإضافة إلى «تاء التأنيث» التي تميز بين المذكر والمؤنث على مستوى البنية الصرفية، يمنع «التنوين» عن إسم العلم المؤنث كما يمنع عن إسم العلم الأعجمي سواء بسواء. في هذه التسوية بين المؤنث العربي والمذكر الأعجمي نلاحظ أن اللغة تمارس نوعاً من الطائفية العنصرية لا ضد الأغيار فقط بل ضد الأنثى من نفس الجنس كذلك، وهذا أمر سنلاحظ امتداداً له على مستوى الخطاب السائد المعاصر، حيث تعامل

المرأة معاملة «الأقليات» من حيث الإصرار على حاجتها للدخول تحت «حماية» أو «نفوذ» الرجل.

ولا تقف إيديولوجية اللغة عند حدود التمييز المشار إليه، بل تمتد لتشكل العالم بكل مفرداته من خلال ثنائية المذكر/المؤنث. فكل أسماء اللغة إما مذكر أو مؤنث ولا مجال في اللغة العربية لما يسمى الأسماء المحايدة، أي التي ليست مذكراً ولا مؤنثاً، كما هو الشأن في بعض اللغات الأخرى كالألمانية مثلاً. صحيح أن علماء اللغة يميزون بين المؤنث الحقيقي والمؤنث المجازي، لكن هذا التمييز لا يعفي المؤنث المجازي من الخضوع لكل آليات التصنيف التي يخضع لها المؤنث الحقيقي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا نجد التمييز الحقيقي بين مذكر حقيقي ومذكر مجازي وهو أمر يكشف عن تصور أن «التذكير» هو الأصل الفاعل والمؤنث فرع لا فاعلية له. وبحكم هذه الفاعلية للمذكر من حيث هو الأصل، تصر اللغة العربية على أن يعامل الجمع اللغوي معاملة «جمع المذكر» حتى ولو كان المشار إليه بالصيغة جمعاً من النساء بشرط أن يكون بين الجمع رجل واحد. هكذا يلغي وجود رجل واحد مجتمعاً من النساء، فيشار إليه بصيغة جمع المذكر لا بصيغة جمع المؤنث.

ـ 2 ـ

وإذا كان من الممكن القول إن هذا ليس شأن اللغة العربية وحدها، بل هو شأن تشاركها فيه كثير من لغات الأرض، فإن هذا القول لا ينفي الدلالات المستنبطة من الظاهرة، بل لعله يؤكد تلك الدلالات على مستوى بنية الوعي الإنساني. وإذا كان الأمر كذلك على مستوى اللغة، فإنه ليس كذلك دائماً على مستوى وعي

الجماعات التاريخية التي لا تكتفي بأن تكون حاملاً سلبياً لوعي اللغة ولأيديولوجيتها. ففي بعض المجتمعات المعاصرة المتحدثة بالإنكليزية على سبيل المثال ثمة وعي متزايد بأيديولوجية اللغة وبخطورة الخضوع لها، وثمة محاولات في التداول اللغوي لتجاوز هذا الوعي بوعي مغاير. هناك مثلاً محاولات لتحاشي الإشارة للإنسان بشكل عام بضمير المذكر He وذلك باستخدام الضميرين على سبيل التبادل he or she، وهناك تحاشي استخدام صيغة المذكر أو المؤنث في الإشارة إلى الوظائف فلا يقال chairman بل يقال chairperson، ولا يقال spoksman بل يقال spokesperson ـ إلخ. هذا الوعي الجديد لا وجود له على مستوى الاستخدام المعاصر للغة العربية. ولعل في ذلك ما يؤكد أن مسألة غياب هذا الوعي في الخطاب العربي هو ما يعنينا هنا أساساً، وهو غياب ممكن أن يفسره جزئياً التحول الذي أصاب أيديولوجية اللغة في بنيتها الأصلية، حيث صارت رؤية للعالم على مستوى الفكر.

ـ 3 ـ

في خطاب الصوفي الأندلسي الكبير محي الدين بن عربي يمكن تلمس رؤية العالم التي يمثل المذكر محورها بشكل لافت. وذلك رغم ما يوحي به ظاهر هذا الخطاب من احتفال بالأنثى والأنوثة. وأكثر من ذلك، رغم ما يحفل به ذلك الخطاب من دوال توهم بندية الأنثى للذكر. يلح إبن عربي كثيراً على فكرة أن «الحب الإنساني» هو الخبرة الأولى التي لا بد أن يتأسس عليها «الحب الإلهي». وأن «حب النساء» يعد من صفات الكمال الإنساني، مرتكزاً في ذلك على مرويات تنسب للنبي ﷺ مثل «حبب إلي من دنياكم ثلاث: الطيب والنساء وقرّ عيني في الصلاة». وقد كانت هذه الإشارات بمثابة دليل

جعل بعض الباحثين يؤكد أن تجربة الحب وعشق المرأة بجانبيها الحسي والنفسي كانت هي النموذج الذي صاغ ابن عربي على غراره نظريته الفلسفية في وحدة الوجود.

ونحن إن كنا لا نستبعد أن يكون لتجربة الحب مثل هذه القدرة على النمذجة، لا نستنتج من ذلك أن ابن عربي جعل «الأنوثة عنصراً مساوياً للذكورة» في نسقه الفلسفي، وما يؤكد لدينا أن الأمر ليس كذلك، أن تصور تجربة الحب ذاتها يعتمد على توهم إيجابية الذكر وفاعليته في مقابل سلبية الأنثى وانفعاليتها، بمعنى أن العلاقة ـ سواء في جانبها النفسي أو الفيزيقي ـ لا تقوم على التفاعل المستند إلى التكافؤ، بقدر ما تقوم على «إلقاء» من جهة و «تلقي» من جهة أخرى.

النموذج الأصلي لتصور العلاقة يمتد في الوعي الإنساني لمسألة «حواء» التي انفصلت عن جسد آدم، فهي جزء منه يحن إليه حنين الكل للجزء الذي فارقه، وهو بالنسبة لها بمثابة «الأصل» الذي تتوق دوماً للعودة إليه والاحتماء به. هذا النموذج الأصلي هو الذي تم تكبيره في النسق الفلسفي لإبن عربي سواء من جهة أصل «التجلي» الإلهي في عملية الخلق، أو من جهة «المعراج» الإنساني في العودة إلى أصله الروحي، الأصل الذي هو مجرد صورة مرآوية منه. إنها بمثابة عودة الشعاع المنبعث من جسم مضيء إلى الجسم الذي انبعث منه، فهي ليست حركة على الحقيقة.

في الأصل كانت «الأحدية» أحدية الذات الإلهية التي لا توصف، ولا تُعرّف، بل هي في «عماء» مطلق، وبضرب من التجلّي الأقدس، ظهرت مجموعة الأسماء والصفات التي كانت «باطنة» في الذات، وتلك هي ا«الألوهة» في كليتها التي ظهر عنها العالم ـ الذي كان باطناً فيها كذلك ـ بضرب آخر من التجلي هو التجلي المقدس.

والعامل المحرك لهذه التجليات، فيما يرى ابن عربي، هو الحب «كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلق فبي عرَفوني». الحب إذن هو الباعث للتجليات التي ليست سوى إظهار «الباطن»، وفي تولد مراتب الوجود بعضها من بعض يكون الحب هو الرابط بين مرتبة تُلقي ومرتبة تتلقى، ويكون الناتج عن «النكاح» ظهور مرتبة كانت باطنة في المراتب التي سبقتها. ومن السهل أن نلاحظ على الفور أن النموذج المحدد للنسق هو نموذج خروج حواء من ضلع آدم بسبب الحاجة إلى الخروج من أزمة «الوحدة» المطلقة. هذا على المستوى الأنطولوجي، أما على المستوى الأبستمولوجي فالنموذج المحدد النسق هو نموذج «إلقاء» جبريل للوحي، لكلمات الله على محمد في حركة هابطة، لا بد أن تقابلها حركة صاعدة بالطاعة لأوامر الوحي تحقيقاً لربانية المتلقي.

لكن الأهم من ذلك أن نسق ابن عربي في «توالد» المراتب بعضها من بعض، يتوازى مع تولد الحروف ـ حروف اللغة ـ في النص الإنساني بعضها من بعض وتتدرج المراتب وجودياً تبعاً لتدرج حروف اللغة من الحركات إلى الصوائت، أي من الحرية المطلقة لحركة الهواء كما تتجلى في النطق بحركة المد الطويلة «الألف» التي تساوي «العقل الأول» في النسق الوجودي، حتى تصل إلى الميم الشفوية في «حركة الإنسان» آخر الموجودات من حيث نشأته العنصرية. ويكاد ابن عربي يصل إلى تصور شبه أسطوري ـ لو أخذناه حرفياً ـ من حيث تولد مراتب الوجود في «النفس الإلهي» الذي كان مجرد تعبير عن «الشوق» إلى رؤية الذات في صورة خارجية. أي أن عملية «الخلق» و «الإيجاد» كانت بمثابة «تنفيس» عن الشوق إلى مفارقة «الوحدة» ورؤية الذات في صور غيرية. وتظل صورة «التجلي» أو «التدلي» أو «الإلغاء» هي

العملية التي من خلالها ينبثق الأدنى عن الأعلى. فهناك دائماً جانب الذكورة وجانب الأنوثة وما يربطها من واحدة من تلك العمليات الثلاث، التي هي في الحقيقة أسماء مختلفة لعملية واحدة، في عملية «نكاح» لا تنتهي يطلق عليه ابن عربي اسم «النكاح الساري في الذراري» التي عبر عنها القرآن في قوله تعالى: ﴿بل هم في قبس من خلق جديد﴾.

هذا التوالد إذن في النسق الفكري لإبن عربي في جانبه الأنطولوجي، يعتمد أساساً على هيمنة عنصر «الذكر» لا على تفاعل حقيقي بين الذكر والأنثى. وهو بقدر ما يمتح من النموذج الأولي لعملية الخلق الأولى وخلق حواء من آدم ـ يمتح من نموذج اللغة بنسق الوعي الذي حدد طبيعتها، كما يمتح من نموذج «الوحي» الذي يحدد دور المتلقي في مجرد التلقي والإبلاغ، أي نقل الرسالة من المرسل إلى المخاطبين. وحين يرى ابن عربي أن الحب الإنساني شرط لتذوق الحب الإلهي، فإنه يعتبر أن الوعي بعملية اتصال الذكر بالأنثى من شأنه أن يثير وعي الإنسان بعملية الخلق الأولى، فتكون الأنثى في هذه الحالة أداة من خلالها ينتقل وعي الذكر ـ الذي هو الأصل من الإنساني الحي إلى الوجودي. إنها مرحلة في عملية إعادة الخلق التي يبدأ من خلالها الإنسان رحلته إلى أصله الإلهي. وفي كل الأحوال تكون الأنثى مجرد أداة للتوالد والإنتاج من أعلى إلى أسفل في التجليات الإلهية، ثم من أسفل إلى أعلى في المعراج الإنساني. وهكذا تدلى العلم للوح المحفوظ فدون فيه ما شاء، أو تجلى العقل الأول للنفس الكلية فتوالدت عن ذلك الطبيعة.. إلخ.

وهكذا يباشر الذكر تجربة «التوحد» الأولى من خلال الاتصال بالأنثى فتثير فيه التجربة ـ إذا وعيها وعياً حقيقياً ولم يتوقف عن

الجانب الحيواني فيها ـ الرغبة في الاتصال، أو بالأحرى العودة إلى أصله الذي انبثق عنه بضرب من التجلي.

ـ 4 ـ

إذا كانت اللغة تتعامل مع المرأة من منظور طائفي عنصري يساوي بينها وبين الأعاجم، فإنها إنما تعكس مستوى وعي الجماعة التي أبدعت تلك اللغة، ورغم أن الوعي لا يتطور بمعزل عن اللغة ولا تتطور اللغة بمعزل عن تطور وعي الناطقين بها، فإن لكل من نمطي الوعي تاريخه المستقل ومساره المتميز وأحياناً ما يتصادم الوعيان تصادماً قد يؤدي إلى تغيير جوهري في بنية اللغة، وقد يفضي إلى انتصار بنية اللغة بوعيها التقليدي على الوعي الجديد. وقد حدث في تاريخ اللغة العربية، الذي هو تاريخ الجماعة المتحدثة بها، وعي متميز تمثل في لغة القرآن التي خاطبت النساء كما خاطبت الرجال، بعد أن كان خطاب النساء يتم بطريقة غير مباشرة من خلال خطاب الرجال. وعلينا في هذا السياق أن نبدد بعض الأوهام الأيديولوجية عن تدني وضع المرأة في الخطاب القرآني بصفة خاصة استناداً إلى مسألة جعل ميراث المرأة نصف ميراث الرجل، ذلك أن معيار التقييم يجب أن يكون «حالة» المرأة ووضعها في المجتمع قبل نزول الوحي، لا مجرد المقارنة بين الخطاب القرآني وبين «تمنياتنا» المشروعة لوضع المرأة. استناداً إلى هذا المعيار يعتبر توجيه الخطاب لمرأة مستقلة عن الرجل في الخطاب القرآني بمثابة وعي جديد غير مسبوق إلا بإرهاصات نجدها في شعر الشعراء «الصعاليك» إذا قورن بشعر شعراء القبائل من هذه الزاوية.

ولكن هذا الوعي الذي يمثله الخطاب القرآني دخل في صراع مع الوعي الذي تمثله اللغة من خلال الصراع المركب والمعقد جداً على

أرض السياسة أولاً، ثم على ساحة الفكر الديني والثقافة العربية كلها بعد ذلك. وبقدر ما كان ميزان كفة الصراع يميل ناحية الوعي الجديد كان وضع المرأة يتنامى، وحين كان لسان الميزان يميل ناحية الوعي التقليدي، وما يمثله من قيم قبلية مغلقة كان وضع المرأة يميل جهة التدني. بل إن وضع المرأة كان يختلف من جماعة إلى جماعة ومن قطر إلى قطر في الإمبراطورية الإسلامية. والمكانة التي تحتلها المرأة في مجتمع الأندلس حتى على مستوى الاجتهادات داخل المذهب المالكي جديرة بالتأمل، حيث كان من حق المرأة أن تشترط على زوجها عدم الزواج بأخرى. وكانت بعض النساء يشترطن أن يكون لهن حق تطليق الأخرى إذا تزوج الزوج بغير علمها، هذا فضلاً عن اشتراط أغلبهن عدم غياب الزوج عن أهله إلا لفترة محدودة. وكان الفقهاء يحكمون بناء على هذه الشروط المصاحبة لعقد الزواج. ولم يقل أحد الفقهاء إن تلك الشروط تعارض مبدأ «القوامة» الذي صار مبدأ على مستوى العقيدة في العصور المتأخرة.

في عصور التأخر والانحطاط يتم إخفاء «النساء شقائق الرجال» ويتم إعلان «ناقصات عقل ودين». ويتحول تحريم اللقاء الجنسي خلال فترة «الحيض» إلى تحريم الحديث معها ومشاركتها الطعام عوداً إلى محرمات «التابو» الأسطورية. ويتم استدعاء قصة خروج آدم من الجنة في صياغتها التوراتية، حيث تتوحد حواء بالحية وبالشيطان. ويتم إنتاج خطاب يعزف على نغمات التخلف، التي تتجاوب معها سينما الشباك والإثارة والتجارة في عناوين وأفيشات مثل «الشيطان إمرأة». ومن النص القرآني يقف تراث التخلف عند «كيدهن عظيم» ليجعل من الكيد صفة ملازمة للمرأة من حيث هي أنثى، وذلك بعد أن يُلقي في «الحب» بكل دلالات القصة ـ قصة يوسف وأبعادها الرمزية.

تحول المرأة إلى الكائن المثير للشهوة المحرك للغرائز، الباعث على الفتنة وأحبولة الشيطان.. إلخ، ويصبح الحل الوحيد هو «الوأد» الذي كان يمارسه العربي البدوي في الجاهلية ـ لكنه «الوأد» داخل اللباس الأسود المغلق تماماً إلا من فتحتين للعينين. إنه المعادل الموضوي لعملية «الدفن» على سطح الأرض درءاً مقدماً للشبهات وعملاً بالمبدأ الفقهي الأثير «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح». وهو مبدأ يعني جوهرياً المحافظة على الحال كما هو مهما كان حجم التخلف، إذا كانت الحركة وتحقيق المصلحة يحتمل ـ مجرد احتمال ـ أن تفضي إلى بعض المفاسد.

ـ 5 ـ

تنامى بعد هزيمة يونيو 1967 النكراء الإحساس بالعار والخجل. وانجرحت الذات العربية الرجولية انجراحاً لم يجد دواءه ـ ناهيك عن شفائه ـ حتى الآن. وتعويضاً عن العجز في المواجهة والثأر لجأت الذات الجريحة للهروب إلى الماضي، إلى هويتها الذاتية الأصلية، إلى الرجولة، في بقائها المتوهم. وعلى المستوى السياسي العربي حدث «التشرذم» هروباً من الوحدة، وعلى المستوى الاجتماعي استيقظت «الطائفية» بديلاً عن «القومية»، وعلى مستوى الانتماء حل «الدين» محل «الوطن» والمصالح المشتركة والتاريخ والجغرافيا... إلخ، وما زال الآخر يواصل انتصاراته. إسرائيل تعربد في المنطقة كيفما شاءت، والولايات المتحدة متزعمة النشاط العالمي الجديد، وباسم الأمم المتحدة، ومجلس الأمن، تحمي بعضنا من البعض الآخر. وتواصل بين الحين والحين نكأ الجرح حتى أوشك المجروح أن ييأس. والرفيق الذي كنا نلوذ بظل حمايته اختفى من الوجود، وأسلم قياده لعدونا التاريخي الذي نحاول أن نصادقه فيأبى إلا أن نكون أتباعاً

ذلولين. هكذا دخل العالم العربي منطقة الضياع وافتقاد الأمل بعد انجراح الهوية. امتدت كل الأيدي للسلام مقابل الأرض ويهزأ منا العدو: لقد حصلت على السلام فلماذا أعطيكم الأرض.

هكذا لم يبق إلا «التشرذم» و «الطائفية» و «غطاء الدين». وحين ينضم الثلاثة في تشكلية واحدة فإنها لا تفرخ إلا «الإرهاب»، الذي لا يجد نافذة للتعبير عن نفسه من خلالها إلا نافذة «الذات» نفسها، إنه «العنف» و «الإرهاب» على جميع المستويات والأصعدة: المسلم ضد المسيحي، وكذلك المسيحي ضد المسلم، السني ضد الشيعي والعكس صحيح. وفي هذا السياق المتخم بالعنف والإرهاب يزداد عنف الرجل ضد المرأة.

هل نحن إزاء خطاب ديني؟ مغالطة أن نقول ذلك. بل نحن إزاء تخلف قد يتوسل لغة الدين أو لغة السياسة أو لغة الاجتماع والاقتصاد. لكن في الحقيقة خطاب تخلف يكرس الأزمة بقدر ما يعكسها. وهو ليس خطاب تخلف فقط، ولكنه خطاب إرهابي معتد يمارس ضد المرأة كل صنوف الاعتداء التي وجدناها في حادث فتاة العتبة، وقبله حادث فتاة المعادي. بل ويمارس كل صنوف الاعتداء البدني والقولي التي يمارسها المراهقون والصبية في المجتمعات العشوائية، ووسط التجمعات المهمشة. نستشهد هنا بعبارات وردت في مقالة مصطفى محمود في الأهرام (18/ 2/ 1992) حيث قال: «نسمع هذه الأيام صيحات التمرد التي يطلقها نصفنا الآخر اللطيف وأكثرهن زوجات لرجال أثرياء، يطالبن بالخروج من البيت للعمل ويلقين بأولادهن إلى الشارع، وتصرخ الواحدة في وجه زوجها بأنها تريد أن تحقق ذاتها وأن رأسها برأسه سواء بسواء.. يحيرني هذا المنطق فأي تحقيق للذات تريد أن تصبح هذه المرأة أو تلك، سكرتيرة

لفلان، أو مهندسة للمجاري أو صرافة في بنك أو بائعة في سوبر ماركت. إن الذات المفقودة هي في كل تلك الوظائف.. إن تحقيق الذات هو كلام روايات وطلب للتغيير والصرمحة».

ونلاحظ هنا أن الكاتب ينطلق من مسلمة بديهية في نظره، فحواها أن المرأة لا يجب أن تخرج للعمل إلا للضرورة الاقتصادية. هذه المسلمة البديهية تفصح عنها عبارة «وأكثرهن زوجات لرجال أثرياء» وهي العبارة التي تجعل رغبة المرأة في تحقيق الذات أمراً محيّراً في نظر الكاتب. وبعبارة أخرى يجعل مصطفى محمود خروج المرأة للعمل داخلاً في باب «المحظورات» التي تبيحها «الضرورات». والدليل على ذلك أنه في سياق آخر ـ هو سياق الرد على العلمانيين ـ (الأهرام 16/ 5/ 1992) يجعل من الآيات القرآنية التي تحض النساء على «القرار» في البيوت آيات خاصة الدلالة، بمعنى «أنها نزلت في نساء النبي بصفة خاصة، وليست خطاباً لكل النساء»، وهذا التأويل لا يتفق معه فيه كثيرون يرون أن الآيات عامة الدلالة وإن نزلت في نساء الرسول ﷺ، ذلك أن «خصوص السبب» لا يتعارض مع «عموم *اللفظ*» في هذه الآيات، *التي يعتبر فيها «عموم اللفظ»* لا «خصوص السبب» كما يقول الفقهاء. لكن مصطفى محمود لا يهتم كثيراً بالمسألة تلك بقدر ما يهتم بالسجالية الدفاعية إزاء ما يتصوره هجوماً من العلمانيين على الإسلام مستشهدين بمسألة «عمل المرأة».

لكن دفاع محمود عن موقف الإسلام من خروج المرأة، وتأكيد أنه لا يعارض خروجها، في سياق الهجوم على العلمانية لا ينفي أن موقف مصطفى محمود من القضية هو الموقف الساخر. لذلك يعجب أن يكون مصدر الرغبة في تحقيق الذات زوجات رجال أثرياء «زوجات الأثرياء هؤلاء يطالبن بالخروج من البيت للعمل (يا للعجب)، وهن (يا

للفظاعة) يلقين بأولادهن إلى الشارع. ولاحظ كيف يحدث مصطفى محمود التضاد (المثير للعجب والتفظع) بين ثراء الزوجات وبين إهمالهن الأولاد بدعوى الخروج للعمل. إنهن لا يتركن الأولاد للمربيات الأجنبيات مثلاً، بل يلقين بهم للشوارع. وانظر كيف يتحرك خطاب مصطفى محمود في اتجاه التصوير المليودرامي قائلاً: وتصرخ الواحدة في وجه زوجها بأنها تريد أن تحقق ذاتها وأن رأسها برأسه. ولو صدقنا بحرفية العبارة لكان علينا أن نتساءل، أي نوع من الأزواج الأثرياء، هو الذي يستحق أن تواجهه زوجته بتلك الصرخة؟ لا شك أنه الزوج الذي يتصور أنه اشترى الزوجة بماله، الزوج الذي يتعامل معها كما يتعامل مع الأشياء. لا شك أن الزوجة التي تخاطب زوجها بالشكل الذي صوره مصطفى محمود إنما يكون خطابها هذا رداً على نوع من المعاملات اللاإنسانية، ويكاد المرء يشك أن مصطفى محمود استمع إلى بعض شكاوى أصدقائه الأثرياء من تمرد بعض زوجاتهن فأنتج خطابه (مقالته) استجابة لتلك الشكاوى. لذلك يلجأ خطاب مصطفى محمود إلى «تحقير» عمل المرأة من خلال تعداد بعض المهن التي يحتقرها كذلك: سكرتيرة، مهندسة مجاري (لاحظ آليات التحقير). صرافة في بنك أو بائعة في سوبر ماركت. ثم يستطرد من المقدمات السابقة إلى الحكم النهائي: «إن تحقيق الذات هو كلام روايات وطلب للتغيير والصرمحة» هكذا ينتقل من (السخرية) إلى (التحقير) ومن (التحقير) إلى (التجريح).

لذلك علينا ألا ننخدع فيما يبدو ـ في سياق مساجلة العلمانيين ـ أنه دفاع عن حق المرأة في العمل في أقوال مصطفى محمود. إن تأويل النص القرآني على أساس أن العبرة بخصوص السبب لا «بعموم اللفظ» يبدو تأويلاً نفعياً خالصاً. إذ حينما يستطرد مصطفى محمود في شرح فكرته يسقط خطابه في هوة «التحقير» إياها وذلك حيث يقول:

«وهل رأيتم زوجة ريجان أو زوجة بوش لها بوتيك؟!! إن كل واحدة منهن عملها الوحيد زوجها، وهن زوجات رؤساء علمانيين «هنا مربط الفرس» فما بال زوجة سيد البشر وخاتم الأنبياء وصاحب الرسالة الكبرى كيف يجوز أن يكون لها عمل آخر غير زوجها؟».

«السخرية» إذن مدخل للتحقير، والتحقير ينتهي إلى التجريح الذي لا يختلف كثيراً عن التجريح اللفظي والبدني الذي تتعرض له المرأة في الشارع. وقد لاحظت أستاذة جامعية هي الدكتورة سامية خضر صالح أن الخطاب المنتج حول المرأة إعلامياً خطاب يشوهها وينتقص من قدرها، وأنه خطاب اعتداء صارخ. تقول في مقالة لها بجريدة الأهرام (12/ 5/ 1992) بعنوان «قضية المرأة بعيداً عن المزايدات» تعليقاً على وصف مصطفى محمود لعمل المرأة بأنه «صرمحة» ولاحظوا معنى كلمة «صرمحة» وهو يوجه حديثه للمرأة، وهي إهانة من أبسط الإهانات التي توجه يومياً في وسائل الإعلام للمرأة. ويا للفرحة حين يقرؤها أبناء وأحفاد العاملات ويعرفون أن أمهاتهم اللاتي يتباهين بالمشاركة الوظيفية والعمل والكسب هن أصلاً من المصرمحات إذا صحت الكلمة. وليس ببعيد أن يقف ابن أمام أمه يسألها: يعني إيه الست العاملة بتتصرمح؟... إن اعتداء بعض أصحاب الرأي في وسائل الإعلام على كرامة المرأة يواكبه اعتداء الخارجين على القانون على النساء في عرض الشارع المصري ويغريهم بالتعرض لهن، وليس هناك اختلافاً فالمعتدي المثقف يعتدي باللفظ، والسفيه يعتدي بالمطاوي، والمرأة المصرية تنزوي وتختفي وتكاد لا يصل صوتها. هكذا هي كما قال أديبنا الكبير «يوسف إدريس».

لقد سبق أن لاحظنا أن مصطفى محمود في سجاله ضد العلمانيين يبدو مدافعاً عن حق المرأة في العمل، وإن كنا كشفنا أن

الخطاب لا يختلف في غايته ـ التحقير ـ عن الخطاب الذي يرفض فيه بصراحة عمل المرأة. ويهمنا هنا الإشارة إلى مسألة الخطاب العلماني المستحضر دائماً في السياق السردي للخطاب المتأزم الخاص بالمرأة. يعجب مصطفى محمود كيف تتفرغ زوجة الرئيس «العلماني» لزوجها ولا تتفرغ زوجة سيد البشر، وكأن تأويله يحتاج لسند من حياة العلمانيين. هذا الحضور لخطاب العلماني ـ الأوروبي ـ والثقافة الأوروبية ـ نجده ماثلاً أبداً في بنية خطاب الأزمة، رغم مجاهرة الأخير الدائمة بأنه ينطلق من موقف «تعارض» تام مع الخطاب العلماني، هذا الاستحضار لا يتم على أساس بلورة التضاد، بل يتم على أساس ضمني في خطاب الأزمة فحواه أن الخطاب العلماني يمثل له «مرجعية» من نوع ما.

في خطاب الأزمة هم دائم فحواه بيان أسبقية الإسلام ـ من حيث هو نسق حضاري ـ للحضارة الغربية في الوصول إلى القيم الإنسانية التي يتصور خطابنا المأزوم أنها مفخرة تلك الحضارة. لقد سبق الإسلام الحضارة الأوروبية في تحرير المرأة فيما يقول أحد أقطاب الخطاب الديني في مصر، في ندوة «حقوق الإنسان» التي عقدت في مقر حزب «العمل» المصري في طنطا مساء 7/ 1/ 1993، ونشرت «الشعب» لسان حال الحزب عرضاً لها في 12/ 1/ 1993، لا يجد محمد عمارة إطاراً مرجعياً يكشف أسبقية الإسلام سوى قيم الحضارة الغربية. وبما يتصل بقضية «حقوق المرأة» يرى عمارة «أن المرأة المسلمة أخذت جميع حقوقها منذ أكثر من 14 قرناً من الزمن. فالإسلام أعطاها حرية التملك والتصرف في أملاكها، بل أعطاها الولاية في السوق. وفي الدين جعلها مفتية، أي ائتمنها على الدين والدنيا وكانت المرأة المسلمة تخرج للجهاد وتداوي الجرحى».

لكن رغم أن قيم الغرب تمثل الإطار المرجعي للمقارنة والتقييم، يلجأ خطاب عمارة إلى «تحقير» قيم الغرب تلك لأنها هي القيم التي جعلت المرأة «مسترجلة» ولا تستطيع التصرف في أملاكها إذ أصبحت سلعة معروضة ممتهنة. وقد أدت النظرة الغربية إلى تقويض الأسرة والتي أصبحت منقرضة. ففي دولة كألمانيا يستخدم الرجال والنساء الكلاب لممارسة الجنس بدلاً من المعاشرة الزوجية الشرعية، مما أدى إلى انقراض الأسر وتدهور النسق ومخالفة الفطرة. ورغم النزعة المفرطة في «التمجيد» عن وضع المرأة في تاريخ الإسلام، وتلك المفرطة في «التحقير» عن وضع المرأة في أوروبا المعاصرة، يكشف الخطاب عن حقيقته حين يؤكد أن «طاعة» الرجل هي أهم وظائف المرأة، وهي وظيفة يمكن أن تفقد من خلالها كل الحقوق التي يتوهم الخطاب أنها حصلت عليها. يرى ذلك الخطاب أن المرأة في الإسلام «مصونة لها كافة الحقوق التي نظمها لها الإسلام حتى لا يحدث تضارب ولا تكون المرأة نداً للرجل ومنافساً له، بمعنى أن تراعي جانب الأنوثة والذكورة. فلو كانت مثل الرجل لانتفى التمييز الذي هو سر سعادة هذا النوع.. إن المرأة وظيفتها الأولى طاعة الرجل».

هكذا تصبح الدعوة إلى «طاعة» المرأة للرجل محور الدعوة الإسلامية فيما يتصل بحقوق المرأة، لكنها في الواقع دعوة عامة في المجتمع المنجرح ذكورياً بتأثير الطعنات المتكررة والعجز عن التصدي لها، فيلجأ الرجل المنجرح لممارسة سطوته على المرأة.

ـ 6 ـ

والعجيب أنه في تقرير حول مشروع «صندوق» التكافل الاجتماعي مقدم إلى مجلس الشورى في 17/ 1/ 1993م وردت عبارة

أثارت جدلاً كثيراً حول حق المرأة في العمل. في سياق بيان أسباب ازدياد نسبة البطالة بين الشباب من خريجي الجامعات، أورد التقرير من بين هذه الأسباب زيادة عدد طالبي العمل نتيجة الزيادة الهائلة في عدد السكان وزيادة عدد الخريجين. وأشار التقرير إشارة خاصة إلى زيادة عدد الخريجات من الإناث اللاتي أصبحن ينافسن الذكور في طلب العمل. وفي تعليقه على التقرير طالب عضو المجلس «فكري مكرم عبيد» بضرورة تقليل عمل السيدات في الهيئات والمصالح لإفساح المجال أمام الشباب العاطل بإيجاد فرص عمل كافية أمامه. والحوار الذي دار حول هذه المسألة دال وكاشف، حيث تقف المرأة في المجلس ضد التقرير وضد المطالبة بعودة المرأة للبيت، بينما يقف الرجال غالباً ـ لأسباب متفاوتة ـ مع فكرة بقاء المرأة في بيتها من أجل الأسرة، لا يكاد يشذ عن الرجال سوى «ثروت أباظة» الكاتب المعروف الذي يطالب بمساواة الرجل بالمرأة، لأنه يرى أن الرجل صار مغبوناً. . والحوار كما أوردته جريدة «الأهرام» في 18/ 1/ 1993 يدور على النحو التالي:

سكينة السادات: عمالة المرأة ليست مسؤولة عن البطالة فهذا حق كفله لها الدستور والمطالبة بذلك تمثل رؤية قاصرة، وملاحظة هامشية. فهل العمل حق يكفل للذكور ويحرم على الإناث؟ وهل علاج البطالة يجيء عن طريق التخفيف من منافسة المرأة للرجل في موقع العمل؟ والتقرير صياغته غير موفقة في عرضه لمنافسة المرأة للرجل وتصويره بأنها تزاحمه. فهل يطلبون أن تتوقف المرأة عن المنافسة؟

ثروت أباظة: إن حقوق الرجل ضائعة تماماً، والنساء الآن يسيطرن علينا سيطرة كاملة، وهناك أزمة في الوظائف الآن. والمرأة

ينبغي أن تعمل طالما ليس لها أطفال. أما إذا كان لها أطفال فلا بد أن تفسح المجال للرجل، خاصة مع وجود أزمة البطالة الحالية. ولعل هذا الفساد الذي نعانيه الآن في أجيالنا مرجعه أن الطفل افتقد ما يمكن أن تعطيه له أمه من حنان ورعاية.

مصطفى كمال حلمي: (رئيس المجلس) حق المرأة في العمل مكفول، وهناك قطاع التعليم يستفيد كثيراً من عمل المرأة.

اسماعيل سلام: إن المرأة من حقها أن تحصل على جميع حقوقها، ولكننا نتحدث هنا عن سياسة أخرى لا تنتقص حقوق المرأة وهو التحفيز لها أن ترعى أطفالها كما حدث في دول كثيرة.

ممدوح قناوي: أنا من أنصار المرأة، ولا عيب أن تكون هناك تفرقة. ولكن هذا الموضوع له عدة جوانب. إنني أرى في بعض المواقع تكدساً غريباً من العاملات. وقد تجد المرأة في هذه الحالات ـ إذا حصلت على نصف المرتب ـ أن الأفضل أن تبقى مع أبنائها.

فرخندة حسن: الدستور واضح ولا يحتاج إلى تعليق.

سامية الجندي: نسبة العمالة للمرأة داخل قوة العمل ضئيلة ولا تتجاوز عشرين في المائة. كما أن قانون العمل يعطي المرأة حق الحضانة لمدة ست سنوات فإذا نزلت المرأة خلالها موقع العمل فهذا دلالة على أنها تحتاج لمرتبها. ومن أجل ذلك تحملت التضحية وتنازلت عن هذا الحق.

كريمة العريس: لا ننتظر نجاحاً للتحرر الاقتصادي إلا بتعاون الرجل والمرأة. وهذا التعاون يقتضي أن تسهم المرأة بجهدها وفكرها في موقع العمل أيضاً وليس على نطاق الأسرة.

وإذا كان لنا من تعليق على هذا الحوار فإن المشكلة كلها نابعة من تصور «المنافسة» بين الرجل والمرأة في سوق العمل. وهو تصور يهدر الأسباب الحقيقية للبطالة والمتمثلة في توقف التنمية بكل مستوياتها. المرأة في هذا التصور «عقبة» كما هي «عقبة» في النسق الذهني العام. عقبة يجب أن تزال فتتزايد فرص العمل أمام الرجال المدافعين عن حق المرأة استناداً إلى نص الدستور، يتصورون أن وجود «النص» الدستوري كاف، وكفى الله المؤمنين القتال.

إقرار حق المرأة في العمل بعلّة الاحتياج يجعله من باب «المحظورات» التي تبيحها «الضرورات». لا يبقى بعد ذلك كله سوى صوتين في الحوار: صوت يرى في التعاون حلاً للأزمة الاقتصادية ولكل الأزمات، وصوت يرى في «خروج المرأة» السبب الحقيقي وراء الأزمات وضياع الجيل، ويبدو أن شماعة «الحفاظ على الأسرة» التي يهددها خروج المرأة للعمل تظل هي الشماعة المريحة للخطاب السائد. ومن العبث القول إن المرأة العاملة المتفاعلة مع المجتمع ـ لا عن ضرورة ـ أقدر على تأسيس الأسرة وعلى تربية النشء من تلك التي تتآكل معرفتها ويكمم وعيها داخل أسوار البيت مهما كان التعليم الذي تلقته. من العبث القول إن التعليم فعالية متجددة نشطة لا مجرد حصول على شهادة تعلق في برواز على أحد حيطان المنزل السعيد.

لقد رفض الدكتور أحمد رشاد موسى رئيس اللجنة التي وضعت التقرير السالف حذف العبارة التي أثارت هذا النقاش من التقرير متعللاً بأن التقرير لم يقصد المعنى الذي فوجىء به يناقش في قاعة المجلس. لكنه أردف قائلاً: «فمن يستطيع أن ينكر أن نسبة تعليم الفتاة زادت في مصر زيادة كبيرة خلال السنوات التي مضت. وأنه نتيجة هذه الطفرة دخل سوق العمل عدد كبير من الخريجات كل منهن تطلب العمل.

وبعد أن كان مجال العمل شبه مقصور على الرجال أصبحت المرأة بالفعل تنافسه. هل يجب أن «تكفر» الدولة عن هذا الخطأ الذي ارتكبه نظام الستينات الذي أطلق حرية التعليم وفتح الباب أمام «حقوق المرأة»؟! وهل يجب على نظام التسعينات أن يتراجع عما حققته المرأة بوصفه «خطيئة»؟! يبدو أن هذا هو الخطاب السائد، فصلاح منتصر يعلق على الحوار في عموده اليومي بالأهرام «مجرد رأي» 20/ 1/ 1993 بخطاب يتجاوب بدرجة كبيرة مع خطاب مصطفى محمود: يقول «فمن يستطيع أن يجادل في أن مهمة تربية طفل صالح أجدى وأنفع للأمة من الجلوس إلى مكتب في إدارة الحسابات أو الأرشيف أو أي إدارة لا عمل فيها للمرأة إلا انتظار لحظة الخروج من هذا السجن للحاق بالأولاد وإعداد الطعام وتنظيف البيت.. و.. كان الله في عونها من تقدر على الجمع بين البيت والعمل». هكذا ينتهي الخطاب إلى أن كل مشكلات المجتمع يمكن أن تحل إذا عادت حواء إلى موقعها، إلى الضلع الذي خلقها الله منه، ضلع الرجل.

ـ 7 ـ

ما كان لحواء أبداً أن تخرج، لكن ما دامت قد خرجت فلا سبيل أمامها إلا أن تدور حول الأصل، وتكون بمثابة الظل. وإذا كانت حواء في الخطاب السائد تعاقب، فإن عقابها جزء من عقاب كوني وقع عليها بسبب أنها كانت مدخل الشيطان «إبليس» إلى آدم. أغواها الشيطان فأغوت آدم فأكل من الشجرة المحرمة. ورغم أن القرآن يضعهما معاً على قدم المساواة في اقتراف الخطيئة، «فأزلهما الشيطان»، فإن الخطاب السائد يمتح من الصيغة التوراتية التي تسربت في كتب التفسير الإسلامية، واستقرت جزءاً من المخيلة الشعبية. ويهمنا هنا أن نكشف كيف تحول ذلك كله إلى خطاب سائد.

بعنوان «الخطأ والخطيئة» يكتب عزت السعدني (الأهرام 23/ 1/ 1993) عن الهجوم الأمريكي المتكرر تحت يافطة الأمم المتحدة ومجلس الأمن على العراق. ولأنه يريد أن يدين الهجوم البربري الوحشي دون أن يعفي النظام السياسي العراقي من المسؤولية، فإنه يلجأ إلى التراث الديني. لكنه لا يجد في التراث الديني خيراً من «خطأ» حواء التي أفضت إلى «خطيئة» آدم حين استمعت لوسواس الشيطان وأغوت آدم. مثل صدام ـ أو النظام السياسي العراقي ـ مثل حواء في اقتراف «الخطأ» ـ وهو احتلال الكويت وتحدي النظام العالمي أو الشرعية الدولية ـ ومثل «أمريكا» مثل آدم في اقتراف «الخطيئة»: «ولقد أخطأت القيادة العراقية في حساباتها وقامت بعدد من الاستفزازات ضاربة بقرارات الأمم المتحدة عرض الحائط في الوقت الذي تصورت فيه أن ساحة القرار في أمريكا، أقوى دولة في العالم، قد خلت في فترة خلو مقعد الرئاسة ما بين رحيل بوش وجلوس كلينتون. ولكن الخطيئة هو ما فعلته أمريكا بعدوانها السافر والمريع على الأراضي العراقية، حتى أنها لم تستشر أصدقاءها أو حلفاءها».

وليس ما نهتم به هنا مطابقة هذا الخطاب ـ سياسياً ـ لخطاب القيادة السياسية التي تلقت أنباء الهجوم على العراق بالأسف مع إلقاء اللوم على النظام العراقي الذي يتسبب للشعب العراقي في كل تلك المعاناة. الذي يهمنا هنا المثل المطروح توضيحاً لعلاقة «خطأ» النظام العراقي «بخطيئة» الولايات المتحدة الأمريكية. ومن شأن المثل أن يكون أوضح في دلالته وأبين بحيث يفضي هذا الوضوح إلى شرح الممثول من خلال ما يطلق عليه «المناقلة الدلالية»، كما هو الأمر مثلاً في «التشبيه» البلاغي. . ومعنى ذلك أن مسألة اقتراف حواء للخطأ أمر بيّن واضح في دلالته. بل هو أقرب إلى المعرفة البديهية، بحيث

يمكن أن تكون «مثلاً» لخطأ النظام العراقي. صحيح أن آدم ـ مثل أمريكا ـ هو الذي اقترف «الخطيئة» بالأكل من الثمرة المحرمة، لكن لولا «خطأ» حواء ما كان يمكن لخطيئة آدم أن تقع. تلك هي الحكمة التي يُفْضي بها المعلم والمصلح الاجتماعي المخيل لعزت السعدني حين يلجأ إليه طالباً النصح، وذلك حيث يقول: «لقد خلق الله آدم وحواء. ثم وسوس الشيطان لأمنا حواء أن تعصي ربها وتأكل من الشجرة التي حرمها الله عليها. هذا أول خطأ ارتكبه الإنسان. قلت (الراوي عزت السعدني)، الذي أخطأ أمنا حواء، يعني المرأة هي التي تبدأ دائماً بالخطأ! قال: صبراً، لقد أخطأت أُمنا حواء بسماعها لوسوسة الشيطان ولكن سيدنا آدم ارتكب الخطيئة. قلت: لم أفهم. قال: خطيئة سيدنا آدم أنه سمع كلام حواء. قلت مقاطعاً في خبث: وما زال يسمع. قال: لقد حمّل الله في كتابه العزيز آدم كل الخطأ بوصفه الرجل حامي حمى الأسرة وربها على الأرض. وكانت تلك خطيئة آدم التي أخرجت البشر كلهم من الجنة إلى جحيم الأرض، قلت: ما زلت لم أفهم قال: الخطأ هو خطأ حواء ولكن الخطيئة هي خطيئة آدم».

الذي لا شك فيه أن مقصد الخطاب هو العراق وأمريكا، لكن المثل المستخدم يكشف عن ما لا يقصده الخطاب. يكشف عن «الوعي» الباطن العميق وذلك من خلال مستويين: المستوى الأول أن خطأ حواء خطأ كوني بديهي، فهي المسؤولة عن كل المعاناة البشرية، لأنها أخرجت «آدم» من الجنة ليسعى في الأرض بحثاً عن الرزق من جهة، ويعاني من خلال «الخطأ والصواب» مكابدة العودة إلى الفردوس الذي طرد منه. المستوى الثاني هو «المناقلة» الدلالية ـ من خلال التمثيل بين «الهزيمة» بكل دلالاتها ـ بدءاً من يونيو سنة 1967

وحتى يناير سنة 1993 ـ وبين خطأ المرأة. الأمر الذي يؤكد منطلق التحليل منذ البداية، التحليل الذي يفسر الهجوم على المرأة بالانجراح العربي الذكوري. ليس مهماً هنا أن تكون قصة آدم وإبليس لا وجود لها في النص القرآني، فقد انسرب النص التوراتي في بنية الثقافة والفكر، وهو حاضر في كتب التفسير الإسلامية. لكن ليس هذا هو المهم، فالنصوص يمكن أن تستحضر وتستدعي، كما يمكن أن تخضع لآلية النسيان، فالمحرك الحقيقي هو إشكاليات الواقع التي يعيد العقل صياغتها، إما بالفهم العلمي، أو بالتزييف الإيديولوجي وليست قضايا المرأة إستثناءً من هذا القانون.

بقيت لنا ملاحظة أخيرة في عملية «المناقلة الدلالية» بين «المرأة» وشخص صدام حسين، المسؤول الأول في الخطاب السالف عن «خطيئة» أمريكا. إذا كان صدام حسين هنا يمثل ولو بشكل رمزي «القيادة» التي أدت إلى الهزيمة،فإن نقل صورة «حواء» إلى رمز القيادة تلك من شأنه أن يحرر «الذكورة» العربية من وطأة الإحساس بالعار. لكن ما لا يتنبه له أحد أن الخطاب يحول الآخر المعتدي ـ أمريكا. إلى «الذكر» الأصلي، آدم مرتكب الخطيئة. هذا التحويل من شأنه أن يلغي حالة «التحرر» الزائفة التي يحدثها طبع صورة «حواء» المرأة على القيادة السياسية الممثلة للهزيمة. وعلى مستوى الخطاب الديني يبدو حضور الآمر الأوروبي كمرجعية ثابتة في إنتاج الخطاب تعبيراً عن تلك الهزيمة الذكورية على مستوى «لاوعي» الخطاب. وما دمنا قد دخلنا إلى مناطق «التعويض» و «التحرر» الزائف، فقد انتقلنا من مرحلة الخطاب الزائف إلى مرحلة الخطاب الذي يسعى إلى تزييف الوعي.

* * *

الفصل الثاني

خطاب النهضة والخطاب الطائفي

إن انهيار الاتحاد السوفياتي، وتحول العالم إلى القطب الواحد وتراجع آفاق الثورة والتحرر، وانحسار الأمل، كل ذلك أدى إلى تمسك قوى المجتمع العربي بما يعتبره صور مشرقة في تاريخه من أجل مواجهة حاضر مهزوم.

كما أن الميل الأميركي وبعض الأوروبي إلى جعل الإسلام عدواً إيديولوجياً بديلاً، وسعيه من خلال هذا العداء إلى حشد قوى مرتبطة به لحماية مصالحه الاقتصادية في بلاد العرب خاصة والمسلمين عامة. وكذلك العمل على تكريس هيمنة تصل حد التلاعب بكل من القوى السياسية الحاكمة والقوى المعارضة في وقت واحد قد شكل أسباباً لنمو الحركات العنيفة، وأجج نار الصراع داخل المجتمعات العربية إلى حد الاقتراب من حدود الحرب الأهلية، على مستوى الفكر إن لم يكن السلاح.

1 ـ الطائفية: انقسام الفرد

الطائفية فعل تفتيتي، لا يتوقف عن ممارسة فعاليته عند نقطة محددة، قد تبدأ من نقطة ما، لكنها تنفجر ما لم تتم محاصرتها بأسرع وسيلة. وحين انفجرت في أوروبا الفاشية والنازية كادت تذهب بكل

شيء. ولسنا هنا بصدد تحديد نقطة البداية في عالمنا العربي: هل هي من الداخل أم من الخارج؟ فالواقع أن نقاط الانفتاح والتلاقي عديدة. المهم أن هذه الطائفية التي تولدت في تجلياتها الأولى من أزمة الهزيمة تمارس تفتيتها لكل ما هو بنّاء ونظام حتى تصل إلى الفرد ذاته فتشطره. وكما تنشطر الذرة فينفصل الإلكترون عن النواة مولداً طاقة مرعبة إذا خرجت عن حدود التحكم، فإن الطائفية تشطر الإنسان نصفين، قوتين متقاتلتين تنتجان تبادلاً للسيطرة والعنف في علاقة يهيمن فيها الذكر على الأنثى هيمنة تامة مطلقة.

شيء من هذا القبيل حدث بعد هزيمة 67 مباشرة وظل يتنامى وينتشر حتى وصلنا إلى انشطار الإنسان الفرد. في البداية ارتدت الجماعة إلى أصولها وجذورها، إلى «التراث» الذي مثل للبعض حماية من عراء الهزيمة، وكان عند البعض الآخر موضوعاً للتأمل والدراسة والتساؤل. ومع تنامي فعل التفتيت الطائفي انحسر كل تيار في خندق خطاب مغلق لا يعترف بالخطاب الآخر ولا يدخل معه في حوار مباشر. وهكذا يمكن القول ـ مع بعض التبسيط الضروري والمخل في نفس الوقت ـ أنه قد صار هناك خندقان فكريان: الأصولية الإسلامية بكل تياراتها واتجاهاتها، والاتجاهات العلمانية بمختلف شرائحها وتدرجاتها وظلالها. مضت الذهنية الأصولية ـ التي نهتم بها هنا بصفة أساسية ـ في خوض معاركها ضد خصمها اللدود من جانبين: الجانب الأول يتمثل في تشويه الأطر المرجعية الفكرية والثقافية الخارجية ـ فيما تتصور ـ لهذا الخصم، وهذا أمر قام به في مصر مثلاً خطاب «سيد قطب»، وهو خطاب يمتح كما هو معروف من خطاب مفكر أصولي آخر هو «أبو الأعلى المودودي». وهذا الخطاب الأخير يعد ثمرة من ثمار «الفتنة الطائفية» التي زرعها الاستعمار البريطاني في

القارة الهندية بين المسلمين والهندوس، وهي الفتنة التي دفع المناضل الهندي «غاندي» حياته في أتونها.

لم يشغل سيد قطب نفسه كثيراً بقضية المرأة إلا من جانب «الجنس» و «العري» و «الاختلاط» الذي تسمح به الحياة الأوروبية بين الجنسين. كان نقده موجهاً أساساً لنمط الحياة الأوروبية التي حدث فيها «انفصام الفكر» بين الدين والحياة، فابتعدت عن منهج «الله» وخضعت لمنهج «البشر». من هنا نقده للفرويدية التي وضعها في خانة «وحل الجنس». كما اشتد نقده للداروينية «وحل الحيوان» التي تأسس عليها التفسير الجنسي للنشاط الإنساني. ولم يكن نقده للماركسية أقل من نقده لكل من الداروينية والفرويدية.

لم يكن نقد أوروبا في خطاب «قطب» ـ في أحد جوانبه ولعله أهمها ـ إلا نقداً للخطاب «العلماني» العربي والمصري بصفة خاصة في جذوره وأصوله الأوروبية. وهذا هو الخطاب الأول في محاولة الأصولية نفي نقيضها. ويتمثل الجانب الثاني في نقد الخطاب النهضوي العربي بصفة عامة، والمصري بصفة خاصة، بوصفه «التراث» التاريخي للخطاب العلماني المعاصر، والمقصود بالخطاب النهضوي ذلك الخطاب الممتد من «تخليص الإبريز» لرفاعة الطهطاوي حتى خطاب زكي نجيب محمود في وضعيته المنطقية.

هذا النقد للتراث العلماني قام به أتباع سيد قطب بدءاً من «صالح سرية» ـ جماعة التكفير والهجرة ـ إلى الشيخ عمر عبد الرحمن وأتباعه. هذا النقد يعتمد مقولات سيد قطب عن «الحاكمية» وعن «جاهلية» النظم القائمة في العالم كله، لأنها تعتمد حاكمية البشر بدلاً من حاكمية الله. من هنا لا يتردد في أن يصم بالكفر والإلحاد كل خطاب النهضة الذي ينتظم طه حسين وسلامة موسى وعلي عبد

الرازق. ويتساءل بعضهم بمناسبة إعادة نشر كتب التنوير في الهيئة المصرية العامة للكتاب تحت يافطة «المواجهة» بأسعار زهيدة وفي طبعات شعبية: «إذا أردتم التنوير حقاً فلماذا لم تنشروا مع هذه الكتب المؤلفات التي ردت عليها ودحضتها؟.. لماذا لم تنشروا رد الشهيد سيد قطب على طه حسين في «نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر»؟ ثم يعلق على عملية النشر تلك قائلاً: «إنهم يريدون أن ينفخوا في نار تكاد تنطفىء، ويسكبوا البنزين على النار لكي تحرق عقائد المسلمين، ولكن الله بالغ أمره». بل يذهب المؤلف إلى تتبع سلسلة الكفر، فيرى أن طه حسين قد سلم الشعلة إلى «أمين الخولي» الذي نقلها إلى «محمد أحمد خلف الله»: «ثم يتلقف الحلقة أخيراً من سُمِّيَ بنصر أبو زيد»[1].

هذا الخطاب السجالي في جوهره يقوم بعملية «سلب» للتراث التاريخي لنقيضه، كما قام بعملية تشويه للأصول الأوروبية المفترضة للخطاب الأخير. وليست عملية «السلب» هذه متخارجة من عملية التفتت الطائفي الداخلية والخارجية. هي عملية قامت أولاً بإنتاج خطاب طائفي نقيضاً للخطاب العلماني الذي أقرّ مبدأ «الدين لله والوطن للجميع» إبّان النضال الاجتماعي والسياسي ضد الاستعمار والإقطاع الذي تجلّى في ثورة 1919م. من هنا ثارت مشكلة الأقليات الدينية فيما عرف بأحداث «الفتنة الطائفية» في مصر في بداية الثمانينات. وتزامن مع الخطاب الطائفي ضد الأقليات المسيحية خطاب طائفي ضد المرأة، منادياً بعودتها للمنزل والحجاب، والتخلي عن كل مكتسباتها التي حققتها مع استثناء في مجال التعليم محدد

---

(1) إسماعيل سالم: نقد مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين، دار المختار الإسلامي، القاهرة، 1993م، ص: 10 ـ 12.

بمجالات بعينها تتصل بطبيعتها الأنثوية[2]. هكذا بدأ الانشطار على مستوى المجتمع وانسرب إلى مستوى الفرد، فانشطر الإنسان إلى ذكر وأنثى، العلاقة الوحيدة المحتملة بينهما هي العلاقة التي تتحدد بغاية التناسل وحفظ النوع التي تستهدف قيام المجتمع الذي يحكمه «الله» وليس البشر.

2 ـ خطاب النهضة: مقاومة الإنقسام

حين تبلور مبدأ «الدين لله والوطن للجميع» كان يتبلور لحماية المجتمع من طائفية تهدده من الخارج. كان ذلك حين رفض المسلمون والمسيحيون معاً في المجتمع المصري ما أعلنه الاستعمار البريطاني من حق «حماية الأقليات»، نفس المبدأ الذي رسّخ به الاستعمار ركائز الطائفية في شبه القارة الهندية. ولم يكن من قبيل المصادفة أن أحداث ثورة 1919 هي ذاتها التي شهدت بدايات سفور المرأة بعد أن شاركت الرجل في التظاهر والهتاف ضد الاستعمار، وبعد أن واجهت رصاص القوات البريطانية. كانت دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة قد أحدثت أثرها رغم الهجوم الذي تعرض له هو وكتابه من جانب المحافظين والرافضين لرياح التغيير.

هذا الترابط بين «الوحدة الوطنية» و «حرية المرأة» ترابط البعد الطائفي لمسألة المرأة في الخطاب الإسلامي المعاصر على الأقل. والهجوم على خطاب النهضة ومحاولة النيل منه على جميع المستويات والأصعدة وجد في خطابه عن المرأة مجالاً للتشكيك والإثارة والتشهير. وعلينا ألا ننسى أن الجذر المغذّي لحملة الهجوم المزدوجة المشار إليها نجده في أرض الواقع المأزوم المهزوم. وإن كانت

---

(2) انظر المحور التالي من هذا الكتاب.

المسألة تبدو على السطح مسألة نزاع بين خطابين يسعى كل منهما لمحاولة الخروج من الوضع المأزوم.

الفارق بين خطاب النهضة وخطاب الإسلام المعاصر هو الفارق بين الجمع والتشتيت، بين مفهوم «الوطن» المعتمد على وحدة الأرض والتاريخ والمصالح المشتركة وبين مفهوم «القبيلة» المعتمد على وحدة الدم، أو مفهوم الدين المعتمد على وحدة العقيدة. هذا على مستوى القضايا الوطنية والمحلية، أما على مستوى العلاقة بالآخر الأوروبي فخطاب النهضة خطاب مفتوح يرى الآخر في تقدمه وعقلانيته كما يدرك أطماعه الاقتصادية والسياسية، لذلك يتعلم منه لكي يحاربه بنفس السلاح. الخطاب الإسلامي يقف من أوروبا موقف «العداء» المطلق، وإن لم يمنع العداء ممثليه السياسيين من الاعتماد على استيراد التكنولوجيا واستثمار الأموال في بنوك الغرب. وهذا الخطاب يعتصم في المقابل بالتراث الذي صار رداء «الهوية» و «الخصوصية» التي تعني التمايز. وموقف خطاب النهضة من التراث هو موقف التأمل والتساؤل والفحص ورفض التماهي معه، أو مع أحد تياراته واتجاهاته بعد إدراك تعدديته وتاريخيته.

ويمكن لنا تلمُّس تلك الفروق من خلال خطاب النهضة حول قضية المرأة، حيث نجد الخطاب مشدوداً إلى بُعدين لا يفارقان بنيته: البُعد الأول هو وطأة التطور متمثلاً في الاحتكاك المباشر بالمجتمعات الأوروبية المتقدمة، سواء عن طريق التعرف على منجزاتها من بيئاتها الأصلية، والتعرف على سلوك أهلها وعوائدهم في بلادهم، أو في الاحتكاك بهم داخل أقطار الوطن العربي. أما البُعد الثاني فهو بُعد التقاليد والتراث متمثلاً في مبادىء الإسلام وتشريعاته. يشير قاسم أمين إلى البُعد الأول ـ الاختلاط وما أحدثه من تأثير ـ على أساس أنه واقع

لا بد من مواجهته بدلاً من الهرب منه وتجاهله. وهو واقع له إيجابياته كما له سلبياته، فعلينا معالجة السلبيات لا التضحية بالإيجابيات. وفي هذا التمييز بين السلبيات والإيجابيات، في ما طرأ على وضع المرأة من سفور واختلاط بالرجال، يكاد قاسم أمين يكرر أطروحات رفاعة الطهطاوي عن المرأة الباريسية التي لم يمنعه إعجابه بجسارتها وخفة حركتها ونشاطها من إزدراء مسألة ملامستها للرجال في حركات الرقص. يقول قاسم أمين:

«طرقت ديارنا حوادث، وداخلنا ضرب من الاختلاط مع أمم كثيرة من الغربيين، ووجدت علائق بيننا وبينهم علمتنا أنهم أرقى منا وأشد قوة. ومال ذلك بالجمهور الأغلب منا إلى تقليدهم في ظواهر عوائدهم، خصوصاً إن كان ذلك إرضاءً لشهوة أو إطلاقاً من قيد. فكان من ذلك أن كثيراً من أعليائنا تساهلوا لزوجاتهم ومن يتصل بهم من النساء، وتسامحوا لهن في الخروج إلى المتنزهات وحضور التياترات ونحو ذلك، وقلدهن في ذلك كثير ممن يليهن، وعرض من هذه الحالة بعض فساد في الأخلاق. تلك حالة طرأت للأسباب التي تقدمت، وتبعها من العواقب ما بيناه. ولكن ليس في مصلحتنا، ولا من المستطاع لنا، مَحْوُ هذه الحالة والرجوع إلى تغليظ الحجاب، بل صار من منمنمات شؤوننا أن نحافظ عليها، ونتقي تلك المضار التي نشأت عنها، وذلك هو ما نستطيعه»[3].

هكذا نجد خطاب النهضة مدركاً لقوانين الاجتماع البشري كما أسسها ابن خلدون. أول مبادىء هذه القوانين اعتماد المصلحة وتحقيقها أساساً أولياً. ثاني تلك المبادىء أن المغلوب يقلد الغالب دائماً، في

---

(3) تحرير المرأة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م، ص: 84.

سلوكه وزيه وشارته، وهذا هو الذي حدث في المجتمعات العربية من تقليد لبعض عوائد الغرب، خاصة ما اتصل منها بتحقيق شهوة أو الانفكاك من قيد. المبدأ الثالث وهو الأهم منه منظور تحليلنا أن التغيير قد يأتي معه ببعض المفاسد، لكن هذه المفاسد لا يجب أن تجعلنا نقاوم التغيير أو نقف ضده حتى لا نحرم المجتمع من إيجابيات التغيير.

نلاحظ هنا في هذا المبدأ الثالث أن خطاب النهضة يعارض مبدأ هاماً من مبادىء الخطاب الديني القديم والحديث على السواء، وهو المبدأ الذي صاغه بعض الفقهاء، والذي فحواه أن «درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح». يناهض خطاب النهضة هذا المبدأ على أساس أن علاج «المفاسد» ومواجهتها هو الحل بدلاً من إيقاف ريح التغيير بما تحمله من تحقيق للمصالح، للجماعات والأفراد، ولتقدم البشرية. والحل الذي يطرحه خطاب النهضة عموماً كعلاج للآثار الجانبية للتقدم (الفساد) هو التربية والتعليم اللذان من شأنهما حماية المرأة، بل والرجل كذلك، من تلك الآثار[4]. ومن خلال مناقشة هذا المبدأ الأخير يتعرض خطاب النهضة للبُعد الثاني الذي يتجاذبه بنيوياً مع البُعد السالف، بُعد «الدين» والتقاليد والتراث.

لم يكن من الممكن لخطاب النهضة أن يناقش مسألة مرجعية الشريعة، خاصة وقد تأسست بنيته على أساس «عدم التعارض» بين التقدم وبينها. إن من أهم أطروحات خطاب النهضة ـ كما يتمثل في خطاب محمد عبده الذي يعد أستاذاً مباشراً لقاسم أمين ـ أن «الإسلام» هو دين الحرية والمدنية والتقدم. إن التعارض بين التقدم الذي تمثله أوروبا وبين الإسلام ينشأ عن «الجهل» بالإسلام وعن التقاليد البالية

(4) المرجع نفسه، ص: 31 وما بعدها.

التي أُلصِقَتْ خطأً بالإسلام. من هنا يتقدم قاسم أمين ليقرر أن تدني وضع المرأة في المجتمعات العربية الإسلامية وما فرض عليها من حجاب وقيود لا يجد تفسيره في الإسلام، وإنما تفسيره الوحيد حالة «التخلف» التي تعيشها تلك المجتمعات. وعلى عكس الخطاب الديني الذي يفسر «التخلف» بالبُعد عن قيم الإسلام ومبادئه، يرى قاسم أمين أن البعد عن قيم الإسلام ناشىء عن حالة الجهل والتخلف، وهي حالة من شأنها أن تجعل فهمنا للإسلام فهماً متخلفاً. وللتخلف أسباب في واقع المجتمعات الإسلامية وفي تاريخها، يجملها قاسم أمين في الاستبداد والديكتاتورية مكرراً ما قاله الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي[5].

إن الأمة تحركها عوامل كثيرة تفضي بها إلى التقدم والمدنية أو تفضي بها إلى التخلف والتوحش. هذه العوامل تؤثر بذاتها في «الدين» ذاته، أي في عملية فهمه وتفسيره. «ولهذا الارتباط التام بين عادات كل أمة ومنزلتها من المعارف والمدنية نرى سلطان العادة أنفذ حكماً من كل سلطان، وهي أشد شؤونها لصوقاً بها وأبعدها عن التغيير، ولا حول للأمة عن طاعتها إلا إذا تحولت نفوس الأمة وارتفعت أو انحطت عن درجتها في العقل. ولهذا نرى أنها تتغلب دائماً على غيرها من العوامل والمؤثرات حتى على الشرائع. ويؤيد ذلك ما نشاهده كل يوم في بلادنا من أن القوانين واللوائح التي توضع لإصلاح حال الأمة تنقلب في الحال إلى آلة جديدة للفساد. وليس هذا بغريب، فقد تتغلب العادات على الدين نفسه فتفسره وتمسخه بحيث ينكره كل من عرفه»[6].

---

(5) المرجع نفسه، ص: 27.

(6) المرجع نفسه، ص: 24.

هكذا تتم تبرئة الإسلام ـ رداً على المستشرقين ـ من تبعة التخلف عامة، ومن تبعة تدني أوضاع المرأة بصفة خاصة. لكن هذه التبرئة تمهد الأرض لخطاب النهضة لكي يقدم قراءته للإسلام ولنصوصه، وهي قراءة تعارض القراءة السلفية أو الأصولية. إنها تبرز ما منحه الإسلام للمرأة من حقوق تتجاوز في بعض الجوانب ما تحقق للمرأة الأوروبية بعد عصر النهضة: «ولكن وأسفاه! قد تغلبت على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام، ودخلت فيه حاملة ما كانت عليه من عوائد وأوهام (الإشارة إلى الأتراك) ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حداً يصل بالمرأة إلى المقام الذي أحلتها الشريعة فيه. وكان أكبر عامل من استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات الاستبدادية علينا»[7].

هذا التجاذب بين بعدي الآخر الأوروبي ـ ممثل التقدم والمدنية ـ وبين «الدين» هو الذي يمنح خطاب النهضة حيويته. وهذا السعي إلى التوفيق بين البُعدين ـ بصرف النظر عن النتائج والإيجابيات ـ هو الذي يمنح خطاب النهضة صفة «الجمع»، ويبتعد به عن الطائفية التي تتمحور حول الذات وتتغنى بفضائلها وتميزها الجوهري عن الأغيار. ومن شأن الخطاب التجميعي أن يسعى للتقريب، بعكس الخطاب الطائفي الذي يسعى للتشتيت. في قضية المرأة يسعى خطاب النهضة لجمع شتات الإنسان ـ رجلاً كان أو امرأة ـ في كل موحد متجانس متشارك. قد يقال إن الغاية التي كانت تحرك خطاب النهضة غاية «نفعية» تسعى إلى تنشيط الطاقة الإنتاجية في المجتمع باشتراك المرأة[8]. وقد يقال إن خطاب النهضة أراد التوفيق، ولكنه انتهى إلى

---

(7) المرجع نفسه، ص: 26 ـ 27.

(8) راجع: فرج بن رمضان: قضية المرأة في فكر النهضة: نشر دار محمد علي

«التلفيق»[9]. وكل ذلك صحيح من المنظور النقدي، لكنه صحيح أيضاً أن الخطاب التجميعي كانت له نتائجه الهامة جداً في مسألة المرأة على وجه الخصوص. وهي نتائج ظلت بذوراً كامنة ولم تجد أرضاً صالحة تحضنها حتى تنبت وتزدهر. ولئن كان خطاب قاسم أمين قد وقف عند حدود تبرئة الإسلام من تهمة الجناية على المرأة، فإن الطاهر الحداد قد تجاوز منطق الدفاع والتبرئة إلى طرح فهم شبه تاريخي لدلالة النصوص الدينية الخاصة بقضية المرأة.

3 ـ الطاهر الحداد: تجاوز الثنائية

لئن كان «التأويل» العقلاني الذي أسسه محمد عبده هو مدخل النهضويين لفهم الإسلام، فقد كان هذا التأويل بدوره محاولة لجعل الإسلام ينطق بقيم التقدم والمدنية والحضارة. من هنا يرى قاسم أمين ـ متابعاً أستاذه محمد عبده ـ حاجة العقل في فهمه للدين إلى مبادىء العلم والمدنية: «إن علوم الدين والفقه لا يمكن الانتفاع بها إذا لم يسبقها الإلمام بالمعارف والمبادىء العلمية. أليس التوحيد هو خاتمة العلوم كلها وخلاصة مجموعها؟ أليس الفقه علم شريعة كل نفس في ارتباطها بخالقها وفي معاملتها مع بقية البشر، وكلاهما يحتاج إلى معرفة علم النفس وتشريح الجسم ووظائفه والتاريخ والرياضة والعلوم الطبيعية وغيرها مما تسمو به الأفكار ويرتقي به العقل؟ أليس في الحقيقة واحداً يشبه شجرة ذات فروع وأفنان تتصل بأصل واحد وتتغذى من جذر واحد وتخدم حياة واحدة، وتنتج ثمرة هي معرفة

الحمامي، صفاقس، تونس، ط 1، 1988، ص: 15.

(9) أنظر للكاتب: مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، مجلة «القاهرة»، العدد 119، أكتوبر 1992م.

حقيقة كل شيء في الوجود»[10].

وهذا التصور لوحدة المعرفة ـ رغم تعدد العلوم وتفرعها ـ وتجذرها جميعاً في العقل أفضى إلى جعل «العلوم الدينية» جزءاً من منظومة المعرفة الإنسانية، بمعنى أنها علوم يجب أن تخضع لنفس الآليات والإجراءات المنهجية في الفهم والتفسير والتحليل. وهنا مرة أخرى يثبت خطاب النهضة كفاءته بوصفه خطاب تجميع لا خطاب تشتيت، لأن نقيضه السلفي يتبنى منظوراً يفصل بين «علوم الدين» و «علوم الدنيا»، على أساس أن النوع الأولى يتجذر أساسه المعرفي في «الإيمان»، بينما يتجذر أساس النوع الثاني في «العقل»[11]. هذا الفصل المعرفي بين مجالات العلوم يتوازى بالطبع مع كون الخطاب السلفي خطاباً طائفياً بالمعنى الفكري والعقلي. وهنا مرة أخرى نقابل مسألة «اجتماعية» المعرفة، ومسألة مسؤولية «الاستبداد» و «الدكتاتورية» ـ بوصفهما نظم حكم فاسدة ـ عن «الجهل» و «التخلف»، وعن حالة المرأة المتردية. والأهم من ذلك كله مسؤولية التخلف الاجتماعي عن التخلف العقلي، ومسؤولية هذا الأخير عن انحطاط القيم الدينية. يواصل قاسم أمين:

«ولا حاجة بنا إلى التطويل في شرح أمر صار معلوماً عند الكل، وهو انحطاط الدين اليوم في جميع مظاهره حتى في العبادات. وإنما أردنا أن نبين أن انحطاط الدين تابع لانحطاط العقول، وأن العلة

---

(10) تحرير المرأة، سبق ذكره، ص: 101.

(11) هذا التقسيم نجد أول تعبير متكامل عنه في كتابات أبي حامد الغزالي، خاصة في موسوعته «إحياء علوم الدين»، وانظر للكاتب: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 1، 1990، الباب الثالث.

الأولى التي هي مصدر غيرها من العلل التي حالت بيننا وبين الترقي هي إهمال التربية في الرجال والنساء معاً»[12]. هذا التفسير الذي يبدأ بالمجتمع بوصفه منظومة كلية وليس مجرد مجموعة من الأجزاء يمثل ـ رغم بدائية التصور ـ المبدأ الذي تأسست عليه مسألة وحدة المعرفة، حيث تقوم المعرفة الدينية على العقل شأنها شأن المعارف الأخرى سواء بسواء.

إذا كانت هذه المفاهيم متناثرة في خطاب النهضة بحيث يصعب أن تشكل نسقاً كلياً، فإن خطاب الطاهر الحداد عن المرأة بعد قاسم أمين بحوالي ثلاثين سنة (1929م)، استطاع أن يتجاوز إلى حد ما مسألة «التأويل المضاد» أو «القراءة الأخرى» للإسلام ولنصوصه. ويطرح مفهوم «النسبية» و «التاريخية» تفسيراً لأحكام الإسلام عن المرأة. إنها فيما يرى الطاهر الحداد ليست أحكاماً نهائية، بل هي أحكام نابعة من وضعية المجتمع الذي أنزلت فيه، وهو مجتمع كانت أحوال المرأة فيه أقرب إلى وضع العبودية منه إلى أي وضع آخر: «في الحقيقة أن الإسلام لم يعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها. ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى. إنما الذي يوجد أنه أبان عن ضعف المرأة وتأخرها في الحياة تقريراً للحال الواقعة، ففرض كفالتها على الرجال مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار. وقد علل الفقهاء نقص ميراثها عن الرجل بكفالته لها. ولا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير. على أننا نجد الإسلام نفسه قد تجاوز هذه الحالة التي وجدها أمامه في كثير من أحكامه اعتباراً بضرورة تبدلها مع الزمن، فقرر للمرأة حريتها المدنية في وجوه

(12) تحرير المرأة، ص: 12.

الاكتساب وتنمية المال بالتجارة وغيرها من التصرفات. وحقق لها وصف الذمة فتُعَامِل وتُعَامَل مما يدفعها إلى أعمال لم تعهدها. وليس فيها في ذلك العصر من أمارات الاستعداد لها ما يطمئن على نجاحها»[13].

ومع تغير الأحوال الاجتماعية، وتحسن وضع المرأة في المجتمع، يمكن قراءة النصوص الدينية في دلالتها التاريخية من أجل استنباط الجوهري والثابت وراء العرضي والمتغير. إن القراءة الحرفية وحدها هي التي تقف عند العارض، لأنها قراءة تستبعد السياق الاجتماعي للتنزيل ومن ثم للأحكام التي يتضمنها. من هنا ينطلق الطاهر الحداد من حديث الفقهاء عن «محدودية» النصوص و «لامحدودية» الوقائع، ولكنه لا يقف مثلهم عند حدود «القياس» بمعناه الفقهي: إخضاع الوقائع الجديدة للأحكام بعلة التناظر أو التشابه أو استنباط علة الحكم... إلخ بما هو معروف في علم «أصول الفقه». إنه يتأمل ظاهرة «النسخ» في النصوص الدينية ـ تغيير الأحكام ـ ويفهمها في سياقها الحقيقي مستنبطاً دلالتها الخطيرة: «إن الحياة طويلة العمر جداً وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما فيها من الأطر المعبرة عن جوهر معناها وأخص ميزاتها. ونحو عشرين سنة من حياة النبي ﷺ في تأسيس الإسلام، كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص، وأحكام بأحكام اعتباراً لهذه السنة الأزلية. فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير؟»[14].

هذه الحياة لا تستوعبها النصوص لفرط طولها وتعدد أطوارها

(13) إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر، 1992م، ص: 31.
(14) المرجع السابق نفسه، ص: 12.

واختلافها، فما بالنا وهذه النصوص ذاتها تحمل في دلالتها بصمات زمنها وتحيل بدلالتها المباشرة إلى واقع الحياة ـ الواقع الاجتماعي ـ الذي تنزلت فيه. من هنا لا بد من التفرقة بين «الجوهري» و «العرضي»، بين «الثابت» و «المتغير» في دلالة تلك النصوص. هنا مرة أخرى لا يقف عند «المقاصد» بالمعنى الذي تحدد عن الفقهاء والأصوليين ـ والشاطبي بصفة خاصة ـ في الحفاظ على النفس والمال والدين والعرض. . . إلخ. يتجاوز الحداد هذا المفهوم الفقهي للمقاصد الكلية ليجعل «العدل» مقصداً كلياً أساسياً، يستوعب الجزئيات والتفاصيل بما فيها العقيدة والأخلاق: «يجب أن نعتبر الفرق الكبير البيّن بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالداً بخلوده كعقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس، وما هو في معنى هذه الأصول، وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضاً من أغراضه. فما يصح لها من الأحكام إقراراً لها أو تعديلاً فيها باق ما بقيت هي فإذا ذهبت ذهبت أحكامها معها. وليس في ذهابهما جميعاً ما يضير الإسلام. وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدد الزوجات ونحوهما ما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام»[15].

إن البحث عن «المقصد» من خلال العرضي والمتغير هو الكفيل بتقديم قراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التاريخي. ذلك أنه مع تغير الظروف والملابسات والأحوال ـ طرائق الحياة وأطوارها على حد تعبير الطاهر الحداد ـ نحتاج إلى قراءة جديدة، تنطلق من أساس ثابت هو «المقصد» الجوهري للشريعة. من

---

(15) المرجع السابق نفسه، ص: 12 ـ 13.

هنا تكتسب الأسئلة ذات الطابع التقريري، والتي يطرحها الطاهر الحداد على نفسه وعلينا مشروعيتها، من حيث هي أسئلة جوهرية لكشف الثابت في دلالة النصوص. ويمكن أن يكون للسؤال صيغة عامة: «هل جاء الإسلام لأجل كذا... فنقول مثلاً هل جاء الإسلام لتزكية نفوس المجرمين وتطهيرها من روح الشر والإجرام بما يضع لها من طرائق التزكية، أو جاء ليقتص منهم بإقامة الحد تنكيلاً بهم وبما صنعوا؟ وهل جاء الإسلام بالمساواة بين عباد الله إلا بما يقدمون من عمل، أو أنه جاء ليجعل المرأة بأنوثتها أدنى حقاً في الحياة من الرجل بذكورته؟ وهل جاء الإسلام بتمكين الزواج حتى يثمر هناء العائلة ونمو الأمة، أو أنه جاء ليطلق يد الرجل فيه بالطلاق حتى يصبح اليوم كريشة في مهب الريح؟ لا شك أن الفرق واضح في الجواب عن هذه الأسئلة لمن أنعم النظر في الإسلام قليلاً. وبهذه الطريقة يمكننا أن نبحث عن الإسلام الخالص فنميزه عن الأغراض المحيطة به ونحمي أنفسنا من الخلط فيه»[16].

ومن البديهي أن هذه الأسئلة التي تستهدف الوصول إلى «جوهر» الإسلام لا تتعلق فقط بالنصوص الخاصة بالمرأة، بل تتعلق بكل ما جاء في النصوص من أحكام، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالأسئلة مرهونة بطبيعة الإطار الاجتماعي الثقافي والفكري الذي يحددها، ولذلك يمكن أن تتغير الأسئلة، ويمكن أن تطرح أسئلة جديدة. ومعنى ذلك أن «جوهر» الإسلام ليس معطى ثابتاً، بل هو جوهر قابل دائماً للاستنباط وإعادة الاكتشاف بحسب تطور الوعي الإنساني. وهكذا نعود للجذر الأصلي ـ جذر وحدة المعرفة في خطاب النهضة ـ الذي يسمح للعقل بالحركة الدائمة الحرة دون حدود فاصلة عازلة بين

---

(16) المرجع السابق نفسه، ص: 13.

الثابت والمتغير، أو بين الدنيوي والديني معرفياً. وإذا كان لا بد من البحث عن «الأصل» فإنه في خطاب النهضة «الدنيوي» الذي يحيل إلى «الاجتماعي» الذي يحيل بدوره إلى «المعرفي»، ليس في علاقة ديالكتيك هابط، بل في علاقة جدلية حقيقية.

هذا يشرح لنا تقسيم كتاب الطاهر الحداد بين «الشريعة» و «المجتمع». وإذا كان قد بدأ بقسم «الشريعة» فلكي يبين أن أحكام الشرعية تجد تجذرها في الاجتماعي هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن البدء بالشريعة من شأنه أن يسحب البساط من تحت أقدام ممثلي الخطاب النقيض الذين لا يجدون في الشريعة سوى أحكامها الحرفية فيطالبون بتطبيقها، ويجعلون ذلك سبيل الخلاص والخروج من الأزمة. لكنهم في الحقيقة يساهمون بخطابهم هذا في تعميق الأزمة عن طريق تثبيت الحالة بالقراءة الخاطئة للنصوص: «لسوء حظ المسلمين ـ ولا أقول الإسلام ـ إن غالب علمائهم وفقهائهم لم يراعوا الإسلام في التدرج بذلك النقص البادي في المرأة واستعداد الرجل نحوها حتى يصير كاملاً. بل هم أفسحوا لذلك النقص أن يعظم ليتسع الفرق بينهما في الأحكام، ويتضخم الخُلْفُ بينهما في الحياة. وهنا يظهر جلياً أن النفسية التاريخية للعرب وسائر المسلمين في اعتبار المرأة قد تغلبت على ما يريد الإسلام لها من التقدير والعطف. وليست هذه أول مسألة جرى فيها علماء الإسلام على غير ما يريده»[17].

هكذا نكتشف أن قضية المرأة وما يتعلق بها من نصوص دينية كانت حافزاً ـ ضمن حوافز أخرى عديدة ـ لكي يقترب خطاب النهضة من حدود إنتاج وعي علمي بالدين وبدلالة نصوصه. وخطأ علماء

---

(17) المرجع السابق نفسه، ص: 109.

المسلمين في نظر هذا الخطاب نابع من العجز عن إدراك هذا الوعي، وخطؤهم في مسألة الأحكام الخاصة بالمرأة ليس هو الخطأ الوحيد. إنه خطأ في مسألة واحدة، لكنه يمثل نموذجاً للخطأ العام: فصل الديني عن الدنيوي معرفياً (أساس الديني هو الإيمان، بينما أساس الدنيوي هو العقل)، في حين تتم المطالبة بالتسوية بينهما سياسياً. والمفارقة التي تصل إلى حد التناقض هنا أن الشعار السياسي ـ الإسلام دين ودنيا ـ يهدف إلى إخضاع الدنيوي للديني، أي للثيوقراطية. والثيوقراطية تعني ديكتاتورية من أبشع الأنماط، لأنها ديكتاتورية يعني الخلاف معها الإلحاد والزندقة وإقامة حد الردة... الخ.

في خطاب النهضة يجتمع المشتت، فالجزء لا قيمة له خارج المنظومة، واحتقار المرأة صورة لاحتقار الإنسان، ولا يحتقر الإنسان إلا في مجتمع تحكمه قبضة يدعي صاحبها حقوقاً ميتافيزيقية: «فإذا كنا نحتقر المرأة ولا نعبأ بما هي فيه من هوان وسقوط فإنما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا ورضائنا بما نحن فيه من هوان وسقوط. وإذا كنا نحبها ونحترمها ونسعى لتكميل ذاتها فليس ذلك إلا صورة من حبنا واحترامنا لأنفسنا وسعينا في تكميل ذاتنا»[18] «وليس من المعقول أن تسقط المرأة ويرتفع الرجل. وهذه حقيقة نبرة لم تتسع لها بعد أذهاننا»[19]. تلك هي الصورة المصغرة لخطاب النهضة، وهي صورة تتسع كلما تابعناها لتقف ضد التفرقة على أساس الدين أو العرق أو الطائفة، بل وتتسع أكثر لتناهض ثنائية الأنا والآخر بوصفهما نقيضين بمثل «الإسلام» الأنا، وتمثل «أوروبا» الآخر.

في الخطاب الطائفي النقيض ـ الذي يحمل شعار الإسلام ـ

---

(18) المرجع السابق نفسه، ص: 5 من المقدمة.

(19) المرجع السابق نفسه، ص: 189.

تنعكس كل الصور، تتضخم الأنا تعويضاً عن الهوان والهزيمة والتبعية، وتتحدد الهوية على أساس «الدين»، ويتم اضطهاد الآخرين، كما تتم محاصرة المرأة داخل «الحجاب».. إلخ. وإذا كنا قد شرحنا نمو الخطاب الطائفي في ظل ظروف تغير المناخ العالمي وتأثيره على حالة الهزيمة المتواصلة منذ 1967م، فإن هذا الشرح يؤدي دور «التفسير» ولا يريد أن يجنح بأي شكل من الأشكال إلى مستوى «التبرير». وإذا كان خطاب النهضة عانى ويعاني من تأثير كل ذلك، فليس حلّه للخروج من حالة الحصار تقديم تنازلات من أي نوع، بل عليه أن ينهض نحو مزيد من الإنجاز معتمداً على «جوهر» إنجازات سلفه التاريخي من جهة، وإنجازات العقل الإنساني في مجالات العلم كافة من جهة أخرى.

* * *

الفصل الثالث

الواقع الاجتماعي
بُعد مفقود في الخطاب الديني

في سياق حركة الردة العامة ـ الاقتصادية والاجتماعية والفكرية ـ التي ظهرت بوادرها في الواقع المصري خاصة، وواقع مجتمعات العالم العربي عامة، عشية هزيمة يونيو/حزيران 1967، تم التراجع عن كل المنجزات التي تحققت في التاريخ العربي الحديث والمعاصر. ولعل من مظاهر التراجع، التحول الذي أصاب الخطاب العربي الذي انتقل مثلاً من أن يكون خطاب «نهضة» وتحول ليكون خطاب «أزمة». وبدلاً من البحث عن كيفيات النهوض وآلياته، عكف الخطاب على تحليل أسباب «الأزمة» محاولاً الوصول إلى «مخرج» منها. وفارق كبير بين حيوية المقبل على النهوض وبين عجز المأزوم الذي يحاول البحث عن مخرج من أزمته الخانقة. فالمقبل على النهوض مدرك لغايته لا يخشى المبادرة والمغامرة لإحساسه بالقدرة على مواجهة الآتي، والرغبة في التعامل مع المستقبل. وليس كذلك، المأزوم الذي تسيطر عليه دائماً خشية تعقد الأزمة، فيميل إلى الحلول الجاهزة المجرَّبة سلفاً دون أن يدرك أن أزمته تكمن في تلك الحلول المعبأة المجهزة.

ويمكن القول بأن الحلول المطروحة للخروج من الأزمة في الخطاب العربي المعاصر تتركز كلها حول التراث/الإسلام. لكن بينما

يذهب السلفيون إلى أن «الإسلام هو الحل» يذهب الابستمولوجيون إلى أن «القطيعة مع التراث هي الحل» في حين يذهب التجديديون إلى أن «تجديد التراث هو الحل».

لكن الردة لم تقتصر على تحول الخطاب العربي من خطاب «نهضة» إلى خطاب «أزمة»، بل كانت لها تجلياتها على مستوى التحولات الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية. ثم التراجع اجتماعياً عن مشروع العدل الاجتماعي الذي حاولته الاشتراكية الناصرية، بصرف النظر عن طبيعة نواقص هذا المشروع وسلبياته. وتم التراجع كذلك ـ أو نتيجة لذلك ـ عن مشروعات التنمية المخططة ذات التوجه الاجتماعي الشعبي، وأفسح المجال للمشروعات الفردية الخاصة تحت مظلة قوانين «الانفتاح الاقتصادي» المعروفة. وكانت هذه التراجعات جميعها مصحوبة ومتزامنة مع تحول في اتجاه «قبلة» الطبقة المهيمنة عن صيغة «تحالف قوى الشعب العامل» إلى صيغة التحالف مع المستغلين الداخليين من قدامى الإقطاعيين وأباطرة الإنفتاح المحدثين من جهة، والتحالف مع قوى الاستعمار والصهيونية، المناهضة لتقدم الشعوب، من جهة أخرى.

وإذا كان عبور الجيش المصري للجانب الآخر من قناة السويس في أكتوبر 1973م ـ العاشر من رمضان 1393هـ ـ قد أحدث لدى المواطن العربي عامة، والمواطن المصري خاصة، إحساساً هائلاً بالخلاص جعله يعيش للحظات عابرة الحلم بالمستقبل الأفضل، فإن ما تلا ذلك اليوم من أحداث، ووقائع كشفت الغطاء عن المستور في توجهات الطبقة الحاكمة. أحكم الحصار الخانق لأزمة الانفتاح حول رقبة المواطن المصري ـ تكررت التجربة حرفياً تقريباً في كثير من البلدان العربية ـ فارتفعت أسعار السلع الضرورية، الأمر الذي أدى إلى

الصدام الهائل فيما عرف بمظاهرات الانتفاضة في يناير 1977. ولقد أصرّ النظام المصري آنذاك على أن يخلع عن هذه الانتفاضة الشعبية صفتها الوطنية ويخنقها كما خنق المواطن في صيغة «انتفاضة الحرامية». وفي نهاية العام نفسه ـ نوفمبر 1977 ـ انكشف جانب آخر من المستور بمبادرة السلام التي بدأت بزيارة رئيس جمهورية مصر العربية للقدس وانتهت بتوقيع اتفاق «كامب ديفيد» الذي أخرج مصر نهائياً من ساحة الصراع العربي ـ الإسرائيلي، وفتح المجال أمام إسرائيل للعربدة الكاملة في الفضاء العربي سواء في ذلك بيروت أو تونس أو بغداد. وهكذا بدأ عصر الشتات العربي بكل ما يمثله مفهوم «الشتات» من تشرذم وطائفية وضياع.

هل يمكن أن نفصل بين ذلك كله وبين ردة التراجع في وضع المرأة العربية عامة، والمصرية خاصة، في الواقع الاجتماعي والثقافي؟! وهل يمكن أن يكون من قبيل المصادفة العمياء كون العام السابع والسبعين ذاته هو العام الذي شهد بداية الدعوة ـ التي انطلقت بكل أسف من تحت قبة مجلس الشعب المصري ـ لعودة المرأة إلى بيتها حفظاً لكرامتها وصوناً لعفتها واحتراماً لآدميتها؟! من المستحيل أن يكون هذا التزامن في أحداث العام السابع والسبعين تزامناً عشوائياً: أزمة اقتصادية طاحنة، نظام سياسي يكشف عن توجهاته ضد مصالح الشعب، مطالبة بعزل المرأة عن الحياة العامة والعودة بها إلى عصر الحريم.

1

تأسيساً على المقدمة السابقة نستطيع أن نقول إن مناقشة قضايا المرأة بمعزل عن سياق الواقع الاجتماعي العام ـ المحدد لمكانة

الإنسان في سياقه ـ قد يغري في كثير من الأحيان إلى الانزلاق في هوة الحديث عن المرأة بوصفها مقابلاً للرجل ونقيضاً له. وبعبارة أخرى نقول إن مناقشة قضايا المرأة بعيداً عن ذلك السياق يوقع في خطيئة الحديث عن الأنثى، الأمر الذي يستدعي ـ طبقاً لآلية التداعي ـ المقارنة بينها وبين الذكر. وتدخل المناقشة كلها من ثم في إطار المفاهيم المطلقة عن الفروق البيولوجية، وما يترتب عليها من فروق ـ تبدو ضرورية وحاسمة ـ عقلية وذهنية وعصبية. وهذا هو الإطار العام الذي يتحرك فيه الخطاب الديني عادة في مناقشة قضايا المرأة: إنه خطاب يستحضر الرجل/ الذكر أساساً، ويجعله في بؤرة الاهتمام وفي مركز الحركة.

وعلينا ألا ننخدع كثيراً بما يبدو على سطح الخطاب الديني خاصة ـ وخطاب التراجع عامة ـ من حرص على إبراز أن مدخله لمناقشة قضايا المرأة هو مدخل الحرص على كرامتها، وعلى حمايتها مما تتعرض له من إهدار لآدميتها إذا خرجت للعمل واختلطت بالرجال في وسائل المواصلات العامة المزدحمة. هذا هو التبرير الذي قدمه الفريق سعد الشريف عضو مجلس الشعب، والذي طرح لأول مرة اقتراح عودة المرأة العاملة إلى المنزل على أن تُمنح نصف راتبها. يقول: «إنني لا أفكر في سحب الثقة من المرأة... ولا أقول إنها غير منتجة، لكنني لاحظت وعن احتكاك حقيقي بهذه المشكلة مدى ما تعانيه وما تكابده المرأة في سبيل التوفيق بين البيت والعمل، الأمر الذي جعلها قلقة ومتوترة. وبالطبع ينعكس ذلك على الأسرة كلها، الأبناء والزوج. وفي رأيي أن رسالة المرأة الأولى هي الأمومة، والأمومة معناها واسع، ولا يعني ذلك مجرد الإنجاب، إنها التربية الشاملة التي تخلق المواطن السوي الصالح، وفي رأيي أن الظروف

التي تعيشها المرأة لا تمكنها من إتمام رسالتها على الوجه المطلوب»[1].

وجدير بالملاحظة في هذا الطرح الذي ظاهره الرحمة بالمرأة والإشفاق عليها أنه يتجاهل معاناة الرجل أيضاً. بل والأدهى من ذلك افتراض أن معاناة المرأة وحدها هي التي تؤثر على الأسرة وتربك حياتها ـ الإشارة إلى الأسرة في الواقع تعني الإشارة إلى الرجل/الزوج أساساً ـ كأن معاناة الرجل في ظروف العمل والمواصلات العامة غير الآدمية معاناة لا شأن للأسرة بها. وبدلاً من أن يناقش السيد النائب مشكلة امتهان كرامة الإنسان في سياق السياسات الاجتماعية والاقتصادية للنظام الحاكم. يجد الحل في إثارة «عودة» المرأة إلى المنزل، وذلك بصياغة الحل صيغة تعتمد على تزييف الوعي بالمشكلة الحقيقية. وهذا التزييف للوعي يخاطب المرأة أساساً، التي تجد في الحل المطروح خلاصاً من معاناتها دون أن تدرك أن عدم رفع المعاناة عن الرجل أيضاً سيضاعف من معاناتها على عكس ما يصوره لها الحل المقترح.

وإذا كان الخطاب السياسي المتمثل في اقتراح النائب بعودة المرأة إلى المنزل يهدف إلى تزييف الوعي، فإن الخطاب الديني يقترف نفس الخطيئة في حديثه عن موقف الإسلام من المرأة. ولأننا سنعرض لذلك بالتفصيل فيما يلي، نكتفي هنا بالكشف عن تطابق المنطقين ـ السياسي والديني ـ وذلك من خلال تعليق المرحوم الدكتور عبد المنعم النمر على الاقتراح السابق: «عجبت وعجب الكثيرون من

---

(1) في حديث لمجلة «آخر ساعة» للمحررة علا المستكاوي، نقلاً عن: محمود الجوهري: الأخت المسلمة أساس المجتمع الفاضل، دار الأنصار، 1978م، ص: 19 ـ 20.

هذه الضجة التي افتعلها بعض الكتاب والكاتبات حول التصريح، الذي أدلى به الفريق سعد الدين الشريف عضو مجلس الشعب عن اقتراح له عن المرأة تقضي بإعطائها إجازة بنصف مرتب، لتقوم بتربية أطفالها في البيت. وكنت أظن أنه لن توجد امرأة ترفع صوتها بالاحتجاج على هذا الرأي الذي سيوفر لها الراحة، ويحفظ عليها حياءها في رحلة الذهاب إلى عملها والعودة منه وسط هذا الزحام.. إن أحداً لا يستطيع أن يقول إن عمل الزوجة لا يحدث نقصاً كبيراً في البيت يحسه الزوج، ويحسه الأطفال، وتحسه الزوجة العاملة في نفسها، فهذا أمر لا شك فيه»[2].

1.1 ينبني على مقولة احترام المرأة والحرص على حمايتها من الامتهان القول بأن المهمة الأساسية للمرأة هي تربية النشء ورعاية الزوج والحرص على الاستقرار العائلي. مرة أخرى نلاحظ مسألة محورية الرجل/الزوج في مثل هذا الطرح. هذا بالإضافة إلى تحميل الزوجة وحدها عبء تربية النشء حتى يكاد ينفي مسؤولية المجتمع عن التربية والتنشئة. وإذا كان من المستحيل إنكار دور الأم والأسرة في عملية التنشئة، فإن مناقشة أهمية هذا الدور خارج إطار مسؤولية المجتمع ككل ـ وخاصة في المجتمعات الحديثة التي تعتمد على بناء مؤسسي يتدخل كثيراً في عملية التنشئة والتربية ـ يعد إهداراً لدور تلك المؤسسات، وتعامياً عن أثرها الخطير الذي يكاد يكون أعمق من دور الأسرة والأم.

إن عملية التنشئة تبدأ حقيقة منذ اللحظات الأولى للحمل، إذ بدون الرعاية الصحية الكاملة لكل من الأم والجنين تبدأ التأثيرات

(2) نقلاً عن المرجع السابق، ص: 110 ـ 111.

الضارة في ممارسة فعاليتها في شكل أمراض وتشوهات يمكن أن تلحق الجنين جسدياً وعقلياً. لنقل مثلاً إن التلوث البيئي والضوضاء، وافتقاد النظام الغذائي الأمثل، والتوترات العصبية الناشئة عن طبيعة الحياة في مجتمع مثقل بالمشكلات والضغوط، تؤثر كلها على الأسرة اجتماعياً واقتصادياً ونفسياً. إذا كان كل ذلك يؤثر على الأم، ويؤثر بالتالي على الجنين ـ وهو ما زال داخل الرحم ـ فهل تعد هذه التأثيرات الضارة تأثيرات تتحمل الأم والأسرة مسؤوليتها وتبعتها! ولنفترض أن أسرة من الأسر استطاعت نتيجة لحالتها الاقتصادية الميسورة أن تتجنب، وتجنب الأم، التعرض لكثير من هذه الأزمات وتلك الضغوط، بأن كفلت للأم رعاية صحية معقولة، فهل يمكن أن ينجو الجنين من تأثيرات التلوث البيئي والضوضاء؟ وعلى افتراض أنه أمكن عزل الأم في مجتمع خاص بعيد عن كل تلك التأثيرات، فهل يظل الطفل بعد ميلاده رهين الحياة في هذه البيئة الصناعية؟! وماذا تفعل الأسرة في حالة نقص الأغذية والأدوية الضرورية لحماية الطفل من المرض، ما لم تتحمل الدولة ـ الممثلة للمجتمع والمدبرة لشؤونه ـ مسؤوليتها لتوفير ذلك كله؟!

إن الخطابين السياسي والديني ـ في دفاعهما عن «حبس المرأة» داخل دائرة رعاية الأسرة وتنشئة الطفل ـ يتصور كلاهما الأسرة بنية اجتماعية مغلقة على نفسها، ومكتفية بذاتها. ويتجاهل كلاهما حقيقة أن الأسرة مؤسسة تمثل وحدة في البناء الاجتماعي، وحدة تتأثر بالوحدات الأخرى والمؤسسات الاجتماعية تأثراً يصعب الإلمام بتفاصيله. هذا بالإضافة إلى أن كلا الخطابين يتصور التربية تصوراً جزئياً مبتسراً، يكاد يقصرها على الجانب الأخلاقي الديني المرتهن بثنائية الأمر والنهي ـ افعل، لا تفعل ـ متجاهلاً جانبها الصحي والنفسي والتعليمي. الأخطر من ذلك تجاهل كل من الخطابين لأهم

جوانب التنشئة وأبرز عناصرها، وهو جانب تأسيس الوعي، الذي يحتاج بدوره إلى توفر الوعي لدى كل من الأب والأم، وهو وعي اجتماعي في الأساس.

إذا كان شأن التنشئة والتربية على هذه الدرجة من التعقيد، التي يفارق بها مجال الأسرة، ويتعدى مجال مسؤولية الأم، فإن حبس المرأة داخل حدود البيت يفقدها: أهم عناصر الوعي الاجتماعي المكتسب. وبعبارة أخرى تؤدي الدعوة إلى عودة المرأة لبيتها إلى عزل الأم عن المحيط الاجتماعي، فيحرمها ذلك من التفاعل مع هذا المحيط، ويؤدي من ثم إلى افتقادها فعاليتها في اكتساب الوعي اللازم لعملية التنشئة ذتها. إن المرأة المحبوسة داخل حدود جدران المنزل تتلقى وعيها بشكل سلبي عبر أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية، دون أن يتاح لوعيها فرصة النضج الإيجابي الحر عن طريق التواصل الاجتماعي مع المحيط الخارجي. وتعليم المرأة، وحصولها على أعلى المؤهلات، لا يحميها من هذا المصير، حين تلوذ بجدران البيت بعد زواجها، لأن الخبرات المكتسبة من التعليم تحتاج إلى الممارسة التي تجددها وتمنحها حيوية الاستمرار. بدون تلك الممارسة تتآكل تلك الخبرات بالتدريج، وتحل محلها بالعادة والرتابة سلبية تطفىء وهج الخبرة، وتسدل على الوعي ستار البلادة والخمول.

ومن المؤكد أن هذا النمط من الوعي السلبي البليد الخامل ينتقل إلى الطفل بطريق مباشر أولاً عن طريق الأم، ثم يتعرض له تعرضاً مباشراً بعد ذلك حين تُلقى الأم بسبب من عدم وعيها في براثن تلك الأجهزة الإعلامية، والتليفزيون خاصة، دون رقابة أو توجيه أو اختيار. ولا يمكن تلافي هذا الخطر إلا من خلال أم ناضجة واعية، اكتسبت وعيها من خلال الاحتكاك المباشر اليومي بالحياة والمجتمع

خارج إطار الأسرة. هكذا تتكشف الدعوة إلى «حبس المرأة» في بيتها حرصاً على تنشئة الطفل ورعاية الأسرة ـ في دلالتها العميقة ـ إلى دعوة لرفع مسؤولية المجتمع والدولة عن هذه المهمة، وتبرئتها من تبعاتها هذا من ناحية، لكنها تتكشف من ناحية أخرى عن محاولة لتزييف الوعي بمشكلات التنشئة والتربية برمتها. ذلك أن الأم المتفرغة للبيت والأسرة، بما تحمله من وعي سلبي تنقله إلى أطفالها، تصبح أداة تساهم في خلق المواطن الطيع الصالح المذعن من منظور كل من الخطاب السياسي والديني معاً. وبعبارة أخرى تصبح الدعوة إلى تفرغ المرأة للبيت والأسرة وتربية الأطفال ـ في دلالاتها الأعمق ـ دعوة لجعل عملية التربية والتنشئة من مهمة أجهزة الدولة الإعلامية بقيمها السائدة والمهيمنة. وهي دعوة تتناقض مع منطلق الخطابين ـ المعلن على السطح ـ الحريص على مستقبل الطفولة وصلاح المجتمع.

2.1 إذا كانت قضايا المرأة في جوهرها قضايا إنسانية اجتماعية، بمعنى أنها قضايا لا تنفصل عن قضايا الرجل، فهي من ثم جزء جوهري أصيل في قضية الوجود الاجتماعي للإنسان في واقع تاريخي محدد. هذا هو الذي يحدد ـ شروط علاقاته الاجتماعية التي هي تعبير عن شروط علاقات الإنتاج ـ وضعية الرجل ووضعية المرأة معاً في نسقه الاجتماعي والثقافي والفكري. ولسنا مع ذلك ننكر الجانب البيولوجي الطبيعي المميز وفقاً للشروط المحددة للوضع الإنساني عموماً. وإذا كان كل من الخطاب السياسي والديني يتجاهل هذه الشروط كلية لحساب التركيز على البعد البيولوجي الطبيعي، فإن علينا ألا ندخل مع أي من الخطابين في سجال تتحدد الحركة فيه من خلال هذا البعد الوحيد الذي يؤدي في الواقع إلى نفي المرأة كائناً إنسانياً باستبدال الأنثى بها.

علينا في اشتباكنا مع الخطاب السياسي أن نكشف عن قناع إيديولوجية التزييف التي يمارسها عن قصد أو عن غير قصد، وذلك بالكشف عن حقيقة التوجهات التي تسعى إلى قمع الإنسان كلية، وإن كانت تبدأ بما تتصوره الحلقة الضعيفة في الإنسان، أي المرأة. إن قهر المرأة بعزلها عن المشاركة في صياغة الوجود الاجتماعي للإنسان المتمثل في المرأة حبيبةً وزوجةً وأماً. هكذا يخوض الرجل المعركة وحيداً وضعيفاً ومتخاذلاً في معظم الأحيان. وإذا كان علينا القيام بنفس المهمة ـ مهمة كشف قناع أيديولوجيا تزييف الوعي ـ مع الخطاب الديني كذلك، فإن علينا بالإضافة إلى ذلك تحاشي السجال الإيديولوجي معه باللجوء إلى نفس سلاحه الأثير، سلاح تأويل النصوص والمواقف الدينية. إن قضية المرأة لا تناقش إطلاقاً إلا بوصفها قضية اجتماعية. وإدخالها في دائرة القضايا الدينية هو في الحقيقة تزييف لها، وقتل لكل إمكانيات الحوار الحر حولها.

إن مشكلة الحديث في قضايا المرأة ـ حريتها أو تعليمها أو مساواتها بالرجل، فضلاً عن زيّها ومكانتها الإنسانية في المجتمع ـ من منظور النصوص الدينية والفكر الديني، أنه حديث يظل مرتهناً بآفاق تلك النصوص من جهة، وينحصر في آليات السجال مع أطروحات الخطاب الديني العميقة الجذور في تربة الثقافة من جهة أخرى. وكلا الأمرين يؤدي إلى حصر المناقشة في إطار ضيق، هو إطار الحلال والحرام. وهو إطار لا يسمح بالتداول الحر للأفكار. فضلاً عن أنه إطار يحصرنا في دائرة تكرار الأسئلة القديمة المعروفة، الأمر الذي يفضي بنا إلى الاكتفاء بالوقوف عند حدود بعض الإجابات الجاهزة، المعروفة سلفاً في هذا التيار أو ذاك من تيارات الفكر الديني القديم أو الوسيط أو الحديث.

وحين تناقش المشكلات الاجتماعية عامة ـ ومشكلة المرأة خاصة ـ من منظور الدين والأخلاق تتبدد جوانب المشكلة، وتتوه في ضباب التأويلات الإيديولوجية النفعية للنصوص الدينية. الأهم من ذلك أن المناقشة من منظور الدين والأخلاق تعد إخفاءً متعمداً للبعد الاجتماعي والاقتصادي من جهة، وتجاهلاً قصدياً لعلاقة المرأة بالرجل في سياقها الحقيقي وإطارها الفعلي. ولن تؤدي التأويلات النفعية الإيديولوجية للنصوص الدينية إطلاقاً إلى تغيير وضع المرأة ـ والوضع الإنساني عموماً ـ سلباً أو إيجاباً، إذ ليس بتأويل النصوص الدينية يحيا الإنسان. وإذا كان الخطاب الديني ينطلق دائماً في مناقشة أي قضية من ثابت فكري لا يقبل النقاش ـ هو مرجعية النصوص الدينية وشمولها لكل جوانب الوجود الطبيعي والاجتماعي، وهو المبدأ المعروف باسم «الحاكمية» ـ فإن الاكتفاء بموقف السجال مع أطروحاته، يعني التسليم بهذا المبدأ. لذلك لا بد من مناقشة المشكلة بعيداً عن آلية السجال بالتأويل الإيديولوجي النفعي للنصوص.

وعلينا أن نكون على وعي دائم بأن تحرر المرأة المتمثل في ممارستها لحقوقها الطبيعية والإنسانية لا يفارق تحرر الرجل المتمثل في قدرته على ممارسة حقه الطبيعي على المستويات والأصعدة المختلفة كافة. وعلينا أن نكون على ذكر دائم بأن هذا التحرر الإنساني مرتهن بسياق تحرر اجتماعي وفكري عام في مرحلة تاريخية محددة، وذلك حين تكون حركة المجتمع حركة صاعدة في اتجاه التقدم. في هذه الحركة تنفتح كل عناصر الوجود الاجتماعي بهواء الحرية النقي، وتمتلىء كلتا الرئتين ـ المرأة والرجل ـ بمناخ الحرية المشبع بقيم الحق والعدل. ومعنى ذلك أن التحرر حالة اجتماعية عامة مرتهنة بتحقيق شروط لا تتحقق إلا بكل أشكال النضال، التي يعد النضال الثقافي

الفكري بعداً من أبعادها. لكنه يظل بعداً واحداً لا يؤتي ثماره إلا بالتوافق المتزامن مع الأبعاد الأخرى النضالية كافة.

3.1 إذا كان الخطاب الديني لا يكف عن تكرار أن الإسلام هو دين المساواة بين الرجل والمرأة، فإنه يحس بحاجته لأن يقدم تفسيراً لتخلف وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية بصفة عامة[3]. هنا، وهنا فقط ـ أي من أجل الدفاع عن الإسلام ـ يقدم الخطاب الديني مقولة «التخلف الاجتماعي» تفسيراً لتدني وضع المرأة ولحرمانها من حقوقها الطبيعية. يؤكد الشيخ محمد الغزالي أن عدم المساواة منشؤه «التقاليد الراكدة» لا الشريعة الإسلامية: «إننا ملتزمون بالوحي الأعلى لا نزيح عنه قيد أنملة، ملتزمون بعصر النبوة والخلافة الراشدة. أما المسيرة التاريخية للأمة الإسلامية فإن التاريخ أعمال حكام ومواقف شعوب (الإشارة هنا لفترتي الحكم المملوكي والتركي) وهذه وتلك ليست مسالك معصومة بل قد يكتنفها الخطأ والصواب.. أي أنه يحكم عليها ولا يحتكم إليها. والمقياس المعصوم كتاب الله وسنة نبيه»[4]. ومن الطبيعي في هذا السياق أن يدافع الشيخ الغزالي عن دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة، وأن يعتمد في دفاعه على مقولته السابقة، مقولة الفصل بين «الجوهر» الإسلامي النقي الخالص، وبين «أغراض» التاريخ الاجتماعي للمسلمين. من هذا المنظور يبدو أن ما

(3) أنظر على سبيل المثال: محمد الغزالي: قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، القاهرة، 1991م، ص: 15 ـ 16.
وأيضاً: عبد الحي الفرماوي: صحوة في عالم المرأة، رد على الدكتور زكي نجيب محمود، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1984م، ص: 102 ـ 103.
وانظر كذلك: محمود الجوهري: الأخت المسلمة، سبقت الإشارة إليه، ص: 26، 75.

(4) محمد الغزالي: قضايا المرأة، ص: 19.

فعله قاسم أمين كان محكوماً بأمرين: أولهما الدفاع عن الإسلام المفهوم من مصدريه الرئيسيين، والآخر الاعتذار عن تخلف المرأة بأنه من تقاليد غريبة على التوجيه الإلهي، ناشئة عن أخطاء الشعوب[5].

لكن إدراك الإطار الاجتماعي لتدني وضع المرأة، لا يمكّن الخطاب الديني من تعديل منظور رؤيته لإشكالية قضايا المرأة وذلك لسبب بسيط هو أنه إدراك مرتهن بموقف الدفاع عن الإسلام. وإذا كان المهاجمون للإسلام ينطلقون بدورهم من منظور أحادي يفسر التخلف بالدين فمعنى ذلك أنهم يتبنون نفس المنطق الإيديولوجي للخطاب الديني منطق هيمنة النصوص الدينية وشمولية مرجعيتها. ومعنى ذلك أن الخطاب المهاجم يقع في سجالية تحجب عنه الرؤية الصحيحة للإشكالية. والخطاب الديني في موقفه الدفاعي عن الإسلام وبذلك الفصل بين الجوهري والعارض في حركة المجتمعات الإسلامية، يتجاهل حقيقة أن تدني وضع المرأة ـ وكذلك الرجل ـ يتم تبريره عادة ـ في المجتمعات المتخلفة التي تدين بالإسلام ـ باسم الإسلام وتأويلاً لبعض النصوص الدينية.

والسؤال الذي لم يتطرق إليه أحد بشكل مباشر: هو لماذا حين يصبح الركود والتخلف من سمات الواقع الاجتماعي والفكري، يصبح «وضع المرأة» قضية ملحّة؟!

ولماذا حين ينسدل ستار الركود على عقل الأمة وثقافتها يتمظهر هذا الاحتلال أول ما يتمظهر على المرأة روحاً وعقلاً وجسداً؟! ولماذا يتم دائماً تبرير ذلك كله بالقراءة الحرفية للنصوص الدينية؟! ومن الغريب أن يرد الخطاب الديني المعتدل ـ ومحمد الغزالي من أهم

(5) المرجع السابق، ص: 18.

ممثليه ـ تخلف وضع المرأة إلى الركود الاجتماعي بصفة عامة. لكنه يبرر هذا الاستثناء، والشذوذ بمراعاة الإسلام للفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة. يقول الغزالي مثلاً: «إن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة في جملة الحقوق والواجبات، وإذا كانت هناك فروق فاحتراماً لأصل الفطرة الإنسانية وما يبنى عليها من تفاوت الوظائف، وإلا فالأساس قوله تعالى: ﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض﴾. وقوله: ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينَّه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[6]». ويقول كذلك: «نعم توجد إستثناءات لم تنشأ لإهانة المرأة، وإنما وضعت لتنسجم مع طبيعتها أو وظيفتها الاجتماعية، وإلا فالأساس قوله تعالى: ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً﴾[7]».

لا يتنبه الخطاب الديني المعتدل إلى أن النصوص التي تعد هي الأساس في قضايا المرأة نصوص تشير كلها إلى المساواة في أمر الثواب الديني الأخروي، وأن النصوص القليلة الشاذة التي تمثل الإستثناء هي النصوص التي تشير إلى عدم التساوي في شؤون الحياة الدنيا. وبدلاً من أن يحاول فهم النصوص الاستثناء بوصفها نصوصاً ذات دلالة تاريخية اجتماعية مباشرة، وأنها يجب أن يعاد تأويلها من ثم على ضوء نصوص التساوي الأساسية. بدلاً من ذلك يلجأ الخطاب الديني المعتدل إلى التبرير ـ بدلاً من التفسير والتأويل ـ الذي يرده إلى مسألة «الاختلاف البيولوجي» وهكذا ينتهي الاعتدال ـ المتمسك

---

(6) المرجع السابق، ص: 15 ـ 16.

(7) المرجع السابق، ص: 31.

بأهداب التقدم ـ إلى الالتقاء مع خطاب التراجع، لأن الأساس المعرفي لهما واحد في الحقيقة.

والحقيقة أن اللجوء للنصوص الدينية الإستثنائية، بل وقراءتها قراءة حرفية يمثل في ذاته علامة دالة في سياق تساؤلنا الأساسي في هذه الفقرة: لماذا تمثل قضية المرأة الحلقة الضعيفة التي يبدأ منها الانكسار والتراجع الاجتماعي والفكري؟ في سياق التقدم الاجتماعي تسيطر على المجتمع روح الإنسجام والتلاؤم، ويتحرك البشر من خلال علاقات موحدة النسيج إلى حد بعيد. نشير هنا بصفة خاصة إلى علاقة الجماعات المختلفة دينية أو عرقية أو ثقافية ولا نستثني من ذلك العلاقة بين الرجل والمرأة، لكن هذا النسيج الموحد المتجانس يصاب بالتشقق مع تحول حركة المجتمع من النهوض والتقدم إلى الركود والتخلف. وعلينا ألا نتجاهل أن العام السابع والسبعين ـ الذي شهد كثيراً من مظاهر الردة والتراجع على كثير من المستويات في واقع المجتمع المصري ـ هو الذي شهد كذلك بدايات التشقق والانكسار في علاقة الأغلبية المسلمة بالأقلية المسيحية فيما أصبح يطلق عليه «الفتنة الطائفية». وتزايد في تلك الفترة تقريباً كم النكات والنوادر التي يتبادلها القاهريون وأهل الشمال عموماً عن أبناء الصعيد، وبعبارة أخرى بدأت عوامل التفتت الطائفي تطل برأسها لا في مصر وحدها، بل في العالم العربي كله تقريباً. من هذه الزاوية يمكن النظر إلى إثارة قضايا المرأة بوصفها جزءاً من ذلك التشقق في النسيج الاجتماعي العام، وهو التشقق الذي يبدأ في الظهور في أضعف أجزاء هذا النسيج.

وليس هذا الترابط الذي نقيمه بين قضية المرأة وقضايا التفتت الاجتماعي بصفة عامة ترابطاً تصورياً ذهنياً. فالخطاب الديني الذي

يلح على قضية المرأة هو ذاته الذي يلح على قضية وضع الأقليات الدينية في النظام الإسلامي الذي يسعى الخطاب الديني لإقامته. والجماعات الإسلامية في صعيد مصر بصفة خاصة تجعل من مهامها الأساسية والجوهرية تغطية المرأة وحجبها من جهة، والسيطرة على الأقليات المسيحية، بوصفهم أهل ذمة يتوجب عليهم دفع الجزية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى يمكن القول إن تحول الخطاب إلى خطاب ديني سواء كان معتدلاً أو متطرفاً يعد هو في حد ذاته علامة من علامات الإنكسار. غاية الأمر أن الخطاب المعتدل يحاول أن يتظاهر بالتقدمية فيتمسك بدلالة النصوص الأساسية، ويبرر تبريراً إيديولوجياً النصوص الاستثنائية. لكن هذا التبرير ذاته يفسح المجال لخطاب التراجع والتطرف ليقدم قراءته الحرفية التي تكرس الانكسار، وتساهم في تمزيق النسيج الاجتماعي للأمة.

الدليل على ذلك أن خطاب التراجع يتمسك وهو يناقش قضايا المرأة، بوضع فارق حاسم بين «المرأة المسلمة» و «المرأة المسيحية». بل ويرفض رفضاً حاسماً أو شبه حاسم أن يدور النقاش حول وضع المرأة المصرية بصفة عامة. ومن البديهي أن يكون الأساس الذي يستند إليه الخطاب في مثل هذه التفرقة أساس طائفي ديني، ولو كان أساس النقاش كما يزعم الخطاب الديني هو الحرص على كرامة المرأة وحمايتها من الامتهان وحماية الأسرة من التشتت والضياع، فلماذا التفرقة بين «المسيحية» و «المسلمة»؟! لكن التفرقة وإن كانت تستهدف في الأساس اتهام المدافعين عن حرية المرأة بمعاداة الإسلام، فإنها تكشف عن المضمر والمستور في بنية الخطاب الديني بوصفه خطاباً تراجعياً طائفياً يقدم دليلاً على تراجع اجتماعي وفكري عام، ولا يمثل ـ على عكس ما يعلن ـ محاولة للخروج من الأزمة بأي معنى من المعاني.

كتب زكي نجيب محمود في جريدة الأهرام مقالاً بعنوان «ردة في عالم المرأة» كان يناقش قضية المرأة المصرية في سياق الردة الاجتماعية والفكرية العامة بعد هزيمة حزيران 1967. لكن الردود التي انهالت عليه، والتي نشرت رداً على مقالة، تحولت بالقضية كلها إلى قضية دينية، وجعلت النصوص الدينية هي فيصل الحكم في هذا النزاع الفكري. وهذا ما حدا بزكي نجيب محمود إلى كتابة مقال ثانٍ بعنوان «بريد الغضب»، حاول أن يرد فيه على مهاجميه متعللاً بقدرته على فهم النصوص الدينية التي استند إليها من ردوا عليه[8]. ولأننا سنعود فيما بعد إلى تحليل موقف زكي نجيب محمود، فإننا نكتفي هنا بالكشف عن طائفية الخطاب الديني، مستشهدين بواحد من تلك الردود التي ناقشت أطروحة زكي نجيب محمود. يبدأ هذا الرد بتوجيه الإتهام إلى الكاتب بأنه يتحدث عن المرأة المصرية وهو لا يقصد إلا المرأة المسلمة، وذلك توطئة لتوجيه خطاب زكي نجيب محمود كله إلى خطاب معاد للإسلام ومناقض للعقيدة. يقول صاحب الرد: «وكلنا يعلم عبارة (المرأة المصرية) تشمل المرأة المسلمة المصرية، والمرأة غير المسلمة المصرية، وكلنا يعلم كذلك بالضرورة (لاحظ الحسم) أن هذا الحديث، وهذا هو الموضوع، وهذه الردة ـ المشار إليها ـ لا يراد به إلا الأولى منها»[9]. وبعد أن ينتهي الكاتب ـ بهذه الصيغة الحسمية ـ من حصر مجال الأطروحة بأن المقصود بها المرأة المسلمة يحاول استنطاق زكي نجيب محمود بأن مجال الحديث عن المرأة المسلمة لا يجب أن يخرج عن حدود ما تقوله النصوص الدينية: «إن اعتمادي في النقاش والحديث ـ فيما يخص أمور المرأة

---

(8) نشرت المقالة الأولى بتاريخ 9/ 4/ 1984م، ونشر الرد بتاريخ 7/ 5/ 1984.

(9) عبد الحي الفرماوي: صحوة في عالم المرأة، ص: 24.

المسلمة ـ سوف يكون على كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله ﷺ. فهل يوافق الدكتور على أن يكون كتاب الله تعالى وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، (لاحظ دلالة التكرار وما يحدثه من قوة فرض الفكرة) فيما يختص بذلك، هو الحكم بيننا»[10] والاستفهام استفهام بين الإقرار والاستنكار. ولكن الكاتب لا يكتفي بالدلالة المزدوجة للاستفهام، فيعود إلى محاولة استنطاق زكي نجيب محمود ـ بالقسر المعنوي بالطبع ـ بالمرجعية الشاملة للنصوص الدينية: «إن وافق، فقد هان الخطب، وضاقت مسافة الخلاف، ووضع طريق الوصول إلى الصواب، وبات الأمل في العدول إليه قريباً، وإن لم يوافق ـ وهذا ما لا أتصوره من مثله ـ فسأكتب كما كتب، وأبين كما بين، وأنشر كما نشر: إبراء للأمة، ودفعاً للتهمة، ونصرة للحق، ومرضاة لله تعالى... ولن ينفع الناس ـ بإذن الله تعالى ـ إلا قول رب الناس، وكلام رب الناس، وشرع رب الناس»[11].

2

لإصرار الخطاب الديني على حصر قضايا المرأة داخل أسوار الفهم الحرفي للنصوص الدينية الفرعية أو الاستثنائية ـ على حد تعبير الغزالي ـ فإنه ينظر إلى خطاب النهضة الداعي إلى تحرر الإنسان رجلاً وامرأة، والداعي إلى الاحتكام إلى العقل والواقع في شؤون المجتمع والطبيعة ـ نظرة تشكك وارتياب. والأخطر من ذلك أنه ينظر إليه نظرة اتهام تقرن بينه وبين التآمر على مصلحة الأمة وتهديد كيان النساء الاجتماعي. إن فكر النهضة بشكل عام، والفكر الداعي إلى تحرير

---

(10) المرجع السابق، ص: 25.

(11) المرجع السابق، ص: 26 ـ 27.

المرأة بشكل خاص، يعد في نظر الخطاب الديني جزءاً من مخطط صهيوني للقضاء على الإسلام ومقاومة مشروعه الحضاري. إن أصناف المنادين بحقوق المرأة في المجتمعات الإسلامية ينحصر في أنماط ثلاثة، تتحدد على الوجه التالي:

1 - إمرأة نحّت دينها جانباً، فأهملت واجباتها، وكل همها أن تكون كالأمريكية أو الإنكليزية، أو حتى الروسية في كل شيء إلا الدين، ونسيت أن المجتمع الذي يخلو من القيم ومن العقيدة الصحيحة، ليس للمرأة فيه أن تطالب بأي حق فقد خلا قلبها ونفسها من كل القيم، فماذا تطلب بعد ذلك؟ لقد ظلمت نفسها ودينها ومجتمعها.

2 - رجل ذو غرض غير شريف، وقصد سيء، وكل ما يحلم به أن يكون اسمه على لسان كل امرأة أيًا كانت هذه المرأة.

3 - رجل له رسالة ترتكز على هدم المثل وضياع القيم، وأخصب حقل لعمله الشائن هو المرأة. فإذا انهدم كيانها، وانقلبت أوضاعها، انهدم تبعاً لذلك المجتمع الإسلامي، وهذا هو الهدف الذي من أجله استؤجر[12]. لكن هذه الأنماط الثلاثة من البشر ليسوا في النهاية سوى دمى تحركها أصابع خفية «وهي أصابع على اختلاف أنواعها من ماسونية وشيوعية وماركسية، قد نجحت في إدخال المرأة كسلاح رهيب في معركتها ضد الإسلام، فزج بها في جحيم الشقاء، تحت شعارات خادعة برّاقة، بدعوة التحرر من عصور الظلام، ثم بيعت سلعة رخيصة، وقدمت قرباناً زهيداً على مذابح شهوات الصهيونية العالمية، ورفعت الشعارات الخادعة لسحق هذا المخلوق

(12) محمود الجوهري: الأخت المسلمة، ص: 14.

الكريم. فمن لواء تحرير المرأة الذي رفع قاسم أمين صوته به، إلى اتحادات النساء التي ابتدأتها هدى شعراوي وشقيقتها أمينة السعيد، إلى بيوت البغاء التي تولت كبراها أكبر العواصم العربية باسم الفن، إلى دور الأزياء، ودكاكين التجميل ومساحيق الوجه وعمليات جراحة الأنف والوجه من أي الحسن التي يشرف عليها يهود باريس وروما وهيوليود، إلى انتخاب ملكات جمال العالم، وكذلك إدخالها المجالس النيابية والوظائف الرسمية. وتدخّل الإعلام ليساهم في التدبير، فيسمي الفاحشة فناً والفجور علماً، وأقام معاهد الفنون الجميلة، وهي بيوت لتعليم الرذيلة»[13].

هكذا تقترن الاتحادات النسائية ببيوت البغاء، ويتساوى الفن بالفاحشة والعلم بالفجور. ويتم الهجوم البذيء على أعلام النهضة النسائية، وذلك عن طريق تصوير حركتهم كلها، وخطابهم كله، باعتبارها مظاهر عدائية ضد الإسلام والمسلمين، وجزءاً من مخطط هدام صهيوني ماسوني شيوعي ماركسي. ولا تنجو من هذا الهجوم الحاد السيدة أمينة السعيد التي يستشهد المؤلف نفسه بعد ذلك بحديث لها أجرته ونشر في مجلة حواء في عددها الصادر في 12 أبريل 1977. في هذا الحديث تدافع السيدة أمينة السعيد عن موقف الإسلام من المرأة، وعن وضع المرأة والحريات التي نالتها وتمتعت بها بسبب الإسلام في المجتمعات الشرقية. هذا بالإضافة إلى أنها تهاجم بعنف في هذا الحوار الإباحية التي تسيطر على علاقة الرجل بالمرأة في المجتمعات الغربية وتدافع بحماسة عن المفاهيم الإسلامية التي تحدد هذه العلاقة في إطار الزواج الشرعي[14]. لكن كل ذلك لا يعفي

---

(13) المرجع السابق، ص: 91 ـ 92.

(14) أنظر المرجع السابق، ص: 107.

السيدة أمينة السعيد من الاتهامات التي تلصق برائدات الحركة النسائية في مصر، إذ يكفي أن يقترن اسمها باسم هدى شعراوي لكي تنتقل إليها صفات الإدانة الكاشفة عن علاقة العداء التي يكنّها هذا الخطاب الديني، ليس للرائدات فحسب، بل للمرأة بصفة عامة، وذلك رغم ادعائه أنه يقف إلى جانبها ويسعى إلى حمايتها وحماية الأسرة والمجتمع.

وفي الرد على زكي نجيب محمود في مقاله السابق الإشارة إليه ـ ردة في عالم المرأة ـ يتخذ الرد على سبيل المعارضة عبارة «صحوة في عالم المرأة» عنواناً له. ويكون هذا العنوان منذ البداية مؤشراً يحول مفهوم «الردة» إلى خطاب النهضة، وذلك لكي يجعل منه «ارتداد» عن الإسلام. وحين يتخيل الخطاب الديني أنه حصر خطاب النهضة داخل أسوار «الكفر» بطريقة ضمنية، يفصح عن المضمر هذا بالربط بين خطاب النهضة وخطاب التآمر الثلاثي أو الثالوثي على حد تعبير الخطاب الديني وهو تعبير كاشف عن الطائفية الدينية التي سبقت لنا الإشارة إليها ـ هذا التآمر الثلاثي/ الثالوثي هو الماسونية، والصهيونية، والبهائية، يقول: «أضع بهذا البحث حاجزاً أمام كل من تسول له نفسه ـ مرة أخرى ـ بممارسة هذه الهواية الشاذة، وهي الهجوم على الدين والمتدينين، طاعة عمياء لسادة أفكارهم في الغرب، أو جهلاً منهم وتطاولاً على الله سبحانه وتعالى، ومناوأة لحكمه.. وأن أبين للقارىء الكريم: أن هذه الأفكار والسموم والفتن، التي تطل برأسها علينا، بين الحين والحين، هي أجنة زرعت في أرحام بلاد غير بلادنا، وولدت في أكناف غير أكنافنا، لكنها زرعت خصيصاً للمسلمين، وولدت خصيصاً للمسلمين وصدرت عنهم لضرب المسلمين، وليس خافٍ على أحد أن هذه الدعوة هي حلقة من الحلقات التي تكوّن

تعاون الثالوث الذي يعمل جاهداً لضرب الإسلام أينما كان، ولإضعاف المسلمين، أينما كانوا، وهذا الثالوث هو الماسونية، والصهيونية، والبهائية»[15].

ويعجب المرء: كيف تكون النهضة الأوروبية بعلمانيتها، وتحريرها للمرأة، مؤامرة ضد الإسلام والمسلمين؟ لكن الخطاب الديني لا يشغل نفسه كثيراً بالتساؤلات بقدر ما يوزع الإتهامات، إن يكن تحرير المرأة وتأسيس العقل خطيئة، فهي خطيئة اقترفتها أوروبا في حق نفسها أساساً فاستمتعت بثمارها، وعانت من آثارها الهامشية الطبيعية في الوقت نفسه. أما تصوير ذلك كله، أي تصوير حركة واقع اجتماعي فكري ثقافي، بأنه مؤامرة تستهدف الإسلام والمسلمين، فتلك هي الهلوسة العقلية والبارانويا الذهنية الملازمة لبنية الخطاب الديني والملازمة له. لكن ما دام ذلك سيؤدي إلى وصم حركة النهضة النسائية بالكفر والارتداد عن الإسلام بمقارفة خطيئة التعلم من الغير والاستفادة من تجارب الآخرين لتحقيق التقدم، فلا بأس: «لو أن حركة النهضة ـ عفواً الكبوة ـ النسائية هذه كانت في ثورتها لصالح مصر، ضد المستعمرين، وقد رضيت بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبالقرآن كتاباً، ومحمد نبياً ورسولاً، لو كانت كذلك لما طالبت حقاً بباطل، ولا خلعت حجاباً، ولا ارتمت في أحضان هذا المستعمر الذي تحاربه. لو كانت كذلك لما تقدمت هدى شعراوي المظاهرات النسائية سنة 1919 سافرة الوجه، مسجلة بذلك أنها أول مصرية مسلمة.. رفعت الحجاب. لو كانت كذلك لتواءمت الحركة مع الإسلام وتكريمه لها، ورفعه لمنزلتها، ولما كانت حرباً عليه، ولما صارت بقاياها ـ وهي كثيرة ـ إلى اليوم وبالاً وخزياً للمسلمين، كما

(15) عبد الرحمن الفرماوي: صحوة في عالم المرأة، ص: 15.

نشاهد اليوم»[16]. وينتهي الخطاب إلى أن الحركة النسائية كانت «في حقيقتها عملية مريبة، ترتبط خارجياً بالدوائر الاستعمارية، وداخلياً بالزعماء السياسيين المصطنعين»[17].

2.1 من السهل أن نكتشف في هجوم الخطاب الديني على خطاب النهضة الحضور الأوروبي، وذلك رغم محاولة هذا الخطاب نفي هذا الحضور على المستوى الظاهر. يتصور الخطاب الديني أن نفي خطاب النهضة وإلغاء فعاليته يتم بمجرد وضعه في السياق التآمري لأوروبا في علاقتها بالشرق عامة وبالإسلام بصفة خاصة. لكنه عن طريق هذه الآلية في بنيته يكشف عن حضور مكثف ـ إلى حد الإرهاب والقمع ـ لهذا الشيطان الأوروبي الذي يحاول إدانته. هكذا يمكن القول إن الخطاب الديني في حقيقته خطاب مأزوم مقموع من داخله، لكنه يحاول التخلص من هذا القمع باللجوء إلى إزاحته وممارسته على كل خطاب عربي يتصوره نقيضاً له. ويتم ذلك عبر تلك المماهاة بين ذلك الخطاب العربي وبين الخطاب الأوروبي القامع أساساً للخطاب الديني. إنه سلوك أشبه بسلوك كافور الإخشيدي كما صوره شاعرنا الراحل أمل دنقل. ذلك أنه أراد التظاهر بالعظمة التي تجعله مستحقاً للمديح الذي استحقه المعتصم حين فتح عمورية، فقال فيه أبو تمام بائيته الكبرى:

السيف أصدق أنباءً من الكتب
في حده الحد بين الجد واللعب

وإذا كانت الروايات قد ذهبت إلى أن فتح المعتصم لعمورية كان استجابة لما بلغه من أن الروم في هجومهم على أطراف الدولة

---

(16) المرجع السابق، ص: 50.
(17) المرجع السابق، ص: 51.

الإسلامية تعرضوا لامرأة مسلمة صاحت مستغيثة من شرهم «وامعتصماه». فإن كافور الإخشيدي ـ فيما يصور أمل دنقل ـ استجاب لحدث مشابه بطريقة مغايرة. لقد أبلغوه أن الروم أسروا امرأة مصرية مسلمة فصاحت «واكافوراه» مستغيثة به أن يخلصها من الأسر، فأمر على الفور أن يأتوه بجارية رومية من جواريه، وأمر بأن تضرب حتى تصيح «واروماه.. واروماه» حتى تكون «العين بالعين والسن بالسن».

الخطاب الديني المتزمّت في ممارسة قمعه ضد خطاب النهضة ـ مستحضراً من ورائه أوروبا النهضة والتحرر ـ يسلك سلوكاً أشبه بسلوك كافور الإخشيدي، وهو سلوك كاشف عن التبعية الذليلة المستكينة في بنيته العميقة. وليس أدل على ذلك من استدعاء الخطاب الأوروبي ـ على سبيل التضمين والاستشهاد ـ حين يتصور الخطاب الديني أنه يؤيد مقولاته ومنطلقاته فيما يتصل بقضايا المرأة. وفي هذا الاستشهاد يتجاهل الخطاب الديني تجاهلاً شبه تام أن جوانب الخطاب المستشهد بها هي جوانب تناقش الآثار الجانبية الهامشية للإنجاز الأوروبي، وبعبارة أخرى تتخذ أوروبا في بنية الخطاب الديني ـ وفي بنية خطاب التراجع عامة ـ **صورتين متناقضتين** أوروبا العلم والتقدم والنهضة، وتلك هي الصورة القامعة للخطاب، والتي لا يجد وسيلة لرفضها، والصورة الثانية هي أوروبا الانحلال والخلاعة والعري والشذوذ الجنسي والإيدز، والتفكك الاجتماعي... إلخ، وهي الصورة المنتزعة من سياق التراجع الأوروبي ذاته، والقابلة للهجوم والإدانة الأخلاقية. ويقوم الخطاب الديني بعكس الصورة الثنائية على مرآة خطاب النهضة العربي بهدف تشويهه كلية وتشويه الصورة الأولى

---

(18) أنظر: قصيدة من مذكرات المتنبي في مصر، ديوان البكاء بين يدي زرقاء اليمامة، مكتبة مدبولي، مصر 1973م، ص: 121.

لأوروبا، بطريقة مراوغة. وهذا المسلك شبيه إلى حد كبير بما نجده في خطاب «سيد قطب» ـ المنظِّر الأيديولوجي للخطاب الديني السلفي منذ بداية الستينات ـ من حرص على ضرورة الفصل في الإنجاز الأوروبي بين مجال العلوم الطبيعية والرياضية ونتائجها وتطبيقاتها في مجال التكنولوجيا، وبين مجال العلوم الإنسانية ومناهجها. فبينما يتحتم على المسلم أن ينقل عن أوروبا العلم والتكنولوجيا، يحرّم عليه تحريماً باتاً قاطعاً أن ينقل عنها مناهج العلوم الإنسانية. كأن العقل المنجز لهذا ليس هو العقل المنجز لذلك[19].

وقد سبق أن أشرنا إلى دفاع الشيخ محمد الغزالي عن قاسم أمين انطلاقاً من أن دعوته تمثل العودة إلى النصوص الأصلية في قضية المرأة من جهة، وانطلاقاً من أنه يرد تخلف وضع المرأة إلى التقاليد الغريبة على الإسلام من جهة أخرى. ويبدو الشيخ الغزالي في دعوته لتحرير المرأة، أو لنقل بالأحرى في وقوفه ضد حبسها في زنزانة التقاليد، ينتج خطابه وعينه على صورة الإسلام في الغرب. ولا نريد أن نستنتج من ذلك أن الغرب يمثل ـ على مستوى اللاوعي على الأقل ـ إطاراً مرجعياً لخطاب الشيخ في قضية المرأة عموماً والحجاب خصوصاً. بل الأحرى القول إن شخص «الداعية» في الخطاب يحرص على «تحسين» صورة الإسلام، بقدر ما يحارب التشويه الذي يتسبب فيه بعض المنتسبين إلى مجال «الدعوة» من الشباب. يقول مدافعاً عن «الحجاب» ضد الذين يحبذون «النقاب» في زي المرأة: إن الاقتصار على الحجاب الذي يشبه زي الراهبات من شأنه أن يجعل الزي الإسلامي للفتاة المسلمة مقبولاً في المدارس الإسلامية في بلدان

---

(19) أنظر: سيد قطب: معالم في الطريق، مكتبة وهبة، القاهرة، 1968م، ص: 127 ـ 129.

أوروبا، في حين يؤدي الحرص على «النقاب» إلى تشويه صورة الإسلام في الغرب، «وأسأل القائلين بالنقاب: إنكم تعلمون أن مذهبكم رأي لم تجنح إليه كثرة المفسرين والمحدثين والفقهاء، فماذا عليكم لمصلحة الإسلام أن تتركوه ترجيحاً لمصلحة أهم وتجنباً لضرر أفدح»[20].

إن مفهوم الغزالي للدعوة الإسلامية ـ كما هو واضح في ترجيحه الحجاب على النقاب ـ يرتكز على تصوره للداعية بوصفه عارضاً لسلعة يرجو رواجها. ولكي يحقق الداعية الرواج لسلعته عليه أن يعرضها في أحسن معرض. وإذا كان المشتري الذي تُعْرَض عليه السلعة هو غير المسلم متمثلاً في الأوروبي أساساً، فإن ذوق المشتري هو الذي يحدد طريقة عرض السلعة. وبعبارة أخرى يتحدد المعنى المطروح عن الإسلام في خطاب الداعية وفقاً لعقل المخاطب الأوروبي أساساً. ولا يقتصر هذا العرض الحسن على قضايا المرأة وحدها، بل يمتد في خطاب الغزالي إلى حقوق الإنسان والعلاقات الدولية والعدالة الاجتماعية والصحة والثقافة. . . الخ[21]. ولعل هذا هو الذي يعطي لخطاب الشيخ مسحة معتدلة متسامحة لا نجدها في خطاب كثير من الدعاة. يقول كاشفاً عن منهجه في الدعوة وعن منطلقه في الفهم والتأويل: «إن أي كلام يفيد منه الاستبداد السياسي، أو التظالم الاجتماعي أو الطعن الثقافي، أو التخلف الحضاري، لا يمكن أن يكون ديناً، إنه مرض نفسي أو فكري. والإسلام صحة نفسية وعقلية. . إن شراً مستطيراً يصيب الإسلام من تقوقع بعض أتباعه في آراء فقهية معينة شجرت في ميدان الفروع، ويراد نقلها من

(20) محمد الغزالي: قضايا المرأة، ص: 8.

(21) أنظر المرجع السابق، ص: 28، وانظر كذلك الصفحات: 49؛ 158 ـ 159.

مكانها العتيد لتعترض عقائده وقيمه الكبرى. والرجل الذي يخسر السوق كلها، لأنه يفضّل دكاناً على دكان أو سماراً على سمار لا يسمى تاجراً»[22].

هذا الحضور المكثف ـ إلى درجة القمع ـ للآخر الأوروبي في بنية الخطاب الديني يجعل عملية فهم النصوص الدينية عملية ذات طابع نفعي إيديولوجي موجه من خارج الخطاب. ولذلك يلجأ الخطاب إخفاءً لهذا الحضور للتقسيم السابق الإشارة إليه في خطاب «سيد قطب»، تقسيم الإنجاز الأوروبي إلى علوم طبيعية ورياضية وتكنولوجيا يجب الإفادة منها ومن ثمراتها، وإلى علوم اجتماعية وإنسانية يجب أن نعاديها ونرفضها مستبدلين بها النصوص الدينية الإسلامية، يقول محمد الغزالي: «أريد أن نقول للمسلمين: إن قرآنكم هو المصدر الأول للاعتقاد الحق، وإن علوم الكون والحياة هي الشارح الجديد بالتأمل والمتابعة، وإن العظمة الإلهية تزداد تألقاً في عصر العلم، وإن التقدم صديق للإيمان، وخصم للإلحاد، وأريد أن أحذر المسلمين من متسبين إلى العلم لا قدم لهم فيه. فليس فرويد أو دوركايم من العلماء، إنهم مفكرون مرضى ضلوا السبيل، وليس ماركس وأتباعه علماء، إنهم كهان جدد، استبدت بهم علل نفسية، وما كانوا يستطيعون السير لولا الفراغ الذي أتيح لهم من قصور المتدينين وتفريطهم في جنب الله»[23].

وإذا كان قبول العلم الطبيعي والرياضي من أوروبا ينبني في خطاب «سيد قطب» على ما يشبه مقولة «هذه بضاعتنا ردت إلينا» ـ على أساس أن أصول المنهج التجريبي انتقلت من العلم الإسلامي إلى

---

(22) أنظر المرجع السابق، ص: 29.

(23) المرجع السابق، ص: 13 ـ 14.

أوروبا في عصر النهضة ـ فإن الخطاب الديني يجعل من النهضة النسائية وثورة المرأة في أوروبا صدى لتأثير الثقافة العربية والإسلامية، بما تتضمنه من حقوق للمرأة ومساواة لها بالرجل. مع الدفعة الصناعية في أوروبا كان الانفتاح على الثقافة العربية والإسلامية في صورة ما، سواء أكانت سليمة أو مشوهة. وفي هذه الثقافة لمحت المرأة الغربية صورة المسلمة، ولها مهر يدفعه الزوج، في الوقت الذي تدفع المرأة الغربية لزوجها «الدوطة». رأت المسلمة تملك وترث، وتتصرف في مالها، وتبرز في معارك السياسة والحرب، كيوم حنين، وفي غزوات الإسلام، وفي معترك المعرفة تبدو محدثة وناقدة وشاعرة. وهذا لا يتأتى لها إلا في إطار كبير من الحرية، ولها في الإسلام حق الملكية، وحق المطالعة والتثقيف، وحق الحركة، وحق التفكير والرأي، وحق المحافظة عليها وعلى حقوقها. أضواء على الإسلام تلمع بين سحب التشكيك في محمد ﷺ وفي رسالته، كان لها انطباع في نفوس نساء الغرب دفعهن إلى تلمس الحياة الكريمة، فبدأت ثورة المرأة الأوروبية على الرجل[24]. ولكن الخطاب لا يتقبل حركة النهضة النسائية العربية على نفس الأساس السابق ـ أساس «هذه بضاعتنا ردت إلينا» بل يدين الحركة كما سبقت الإشارة، دون أن يدري أنه بذلك يدين أصلها الإسلامي الذي انبثقت عنه.

2.2 الصورة الأخرى لأوروبا ـ صورة الانحلال والعري والشذوذ والتفكك الاجتماعي ـ صورة يستحضرها الخطاب الديني بعد أن صاغها ـ أو بالأحرى أعاد صياغتها وتشكيلها ـ من نقد الخطاب الأوروبي للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. والخطاب الديني في استدعاء تلك الصورة يلجأ إلى «التعميم» فيحدّث عن تلك الظواهر

(24) محمود الجوهري: الأخت المسلمة، ص: 53 ـ 54.

بوصفها سمات واضحة مميزة للمجتمعات غير الإسلامية: «إن اللواط والسحاق والممارسات الجماعية للجنس، والزواج التجريبي، ونوادي الشذوذ، ونوادي العراة، والمجلات الماجنة، والأفلام الجنسية الفاضحة، والصور الخليعة... الخ كل هذه وغيرها أصبحت السمة المميزة للمجتمعات البشرية في شتى أنحاء الأرض»[25]. حتى ظاهرة الطلاق يتم فصلها تماماً عن أسسها الاقتصادية والاجتماعية والتربوية، وذلك ليتم إلصاقها قسراً بتأثر المسلمين بالحضارة الغربية. إن تفشي الطلاق يعود في نظر الشيخ محمد الغزالي إلى ظاهرة الاختلاط بين الرجل والمرأة، وهي ظاهرة انتقلت إلى مجتمعاتنا فيما يرى الشيخ من عدوى التأثر بالحضارة الغربية[26].

في مثل هذا التصور تمثل أوروبا ـ في جانبها العلمي الإنجازي ـ مرجعية مهمة من مرجعيات الخطاب الديني. لكنها تمثل ـ في جانبها الاجتماعي والإنساني ـ شيطاناً تتحتم منازلته. وحين ينازل الخطاب الديني أوروبا يقوم بإلصاق كل صفاتها الذميمة بالخطاب النهضوي العربي. وهذا التشويه بعد في زاوية منه محاولة للانتقاص ـ إن لم نقل الانتقام ـ من قهر الخطاب الأوروبي النهضوي للخطاب الديني. وهو القهر الضمني الذي سبق أن أشرنا إليه والمتمثل في حضوره الدائم في بنية ذلك الخطاب. لكن الانتقام لا ينصب مباشرة على الخطاب القامع بل ينعكس عليه من مرآته في العقل العربي أي من خطاب النهضة العربي.. موضوع الهجوم والانتقام المباشر.

هذه الازدواجية ـ التي تصل إلى التناقض ـ جزء من الازدواجية

(25) محمد الغزالي: قضايا المرأة، ص: 46، وانظر الصفحات: 80، 106، 124، 204.

(26) أنظر المرجع السابق، ص: 21 ـ 22.

العامة في الخطاب الديني بما هو خطاب مأزوم. وهو خطاب مأزوم لأنه يسعى على مستوى الظاهر للمساهمة في إخراج الواقع من الأزمة ـ شأنه شأن مجمل الخطاب العربي ـ لكنه على مستوى الباطن يكرس الأزمة ويعمق التبعية. وكما أشرنا من قبل لا نجد في هذا الموقف من قضية المرأة إلا صدى لازدواجية الخطاب بشكل عام. تلك الازدواجية التي لمحناها في التفرقة بين العلمي والتكنولوجي من ناحية، وبين الإنساني والاجتماعي من ناحية أخرى... وهي التفرقة التي تتصور أنها تسعى للاستقلال إنسانياً واجتماعياً، وتتناسى أنها بتكريس التبعية على مستوى العلم والتكنولوجيا ـ وذلك بالدعوة إلى الأخذ والنقل دون المساهمة في الإنتاج ـ تكرس التبعية إنسانياً واجتماعياً، بل اقتصادياً وسياسياً.

3

الخطاب الديني الذي يجعل من النصوص الدينية مرجعية أساسية في مناقشة كل قضاياه، ينافس خطاب النهضة في إدعاء «المساواة» بين الرجل والمرأة. وهو في هذا الإدعاء يستند ـ كما سبقت الإشارة ـ إلى نصوص المساواة في الثواب الأخروي على الطاعة الدينية وخاصة في مجال تأدية الشعائر. وحين تجابه نصوص أخرى لا تدعم هذه المساواة، كالمواريث والشهادات أمام المحاكم والطلاق وتعدد الزوجات.. الخ، يبدو موقف الخطاب تبريرياً إلى حد كبير. وقد مر بنا أن الشيخ الغزالي ينظر إلى تلك النصوص بوصفها استثناء يؤكد القاعدة، قاعدة المساواة. لكن الشيخ الغزالي نفسه يعود في سياق آخر ليؤكد أن المساواة المطلقة مستحيلة بين الرجل والمرأة. والسياق الذي يؤكد فيه الشيخ الغزالي استحالة المساواة سياق ضرورة تقسيم العمل بين الرجل والمرأة، وتعتمد ضرورة التقسيم تلك على تأكيد الفروق

البيولوجية وما ينتج عنها من فروق في القوة الجسدية تجعل الرجل ـ عضوياً ـ أشد احتمالاً للأعمال الشاقة من المرأة. ونلاحظ هنا ـ وهذا مهم ـ أن الشيخ الغزالي يستند إلى شهادات لكتاب أوروبيين من جنسيات مختلفة، وذلك لكي يؤكد استحالة المساواة في مجال الوظائف والعمل.

إن المرأة مثلاً لا يمكن أن تعمل محصلاً في الأوتوبيس، أو شرطي مرور، أو مضيفة. وذلك لأن الدراسات الإحصائية ـ الغربية بالطبع ـ أثبتت أن ممارسة المرأة للأعمال المجهدة والشاقة، بل ممارسة بعض أنواع الرياضة العنيفة قد تؤدي إلى فقدان المرأة ولو مؤقتاً القدرة على الإخصاب. ويرى الشيخ «بعد هذه التجارب والاستقراءات إن الأفضل للمرأة الوقوف عند حدودها الفطرية، واليأس من نشدان المساواة المطلقة مع الرجال في الكدح المضني وما يعقبه من آلام» ويتناسى الشيخ ذلك كله حين يكون في سجال مع الخطاب الديني المتطرف ـ في الموقف من المرأة خاصة ـ وينادي في سياق ذلك السجال بضرورة أن تتدرب المرأة عضلياً لكي تتمكن من الدفاع عن نفسها، ومن المشاركة في أعمال الحرب بما يتطلبه ذلك من إعداد الأدوية ونقل الموتى إلى الجبهات الخلفية وعلاج الجرحى، وتهيئة الأطعمة والأشربة.. إلخ[28].

3.1 تبدأ الدعوة إلى «عدم المساواة» إذن من حقائق بيولوجية عن الفروق النوعية بين الرجل والمرأة. أي أنها تبدأ من اختزال

---

(27) المرجع السابق، ص: 40، وانظر أيضاً: ص: 45 ـ 47، وانظر كذلك في الاستشهاد بكتاب الغرب: محمود الجوهري: الأخت المسلمة، ص: 112 ـ 119.

(28) المرجع السابق، ص: 170 ـ 171.

المرأة/ الإنسان في «الأنثى». ويتناسى الخطاب الديني أن الدعوة إلى تهيئة ظروف عمل إنساني للعامل بشكل عام ـ رجلاً كان أم امرأة ـ يجب أن يكون هو الشاغل الأساسي. إن العمل الشاق ـ ما لم يكن ضرورياً ـ نوع من الاستعباد، خاصة إذا كان الخطاب الديني يدور في عصر التقدم التكنولوجي الذي حرر الإنسان إلى حد كبير من قهر الضرورات ويسّر عليه سبل العمل والإنتاج. إن قضية ظروف العمل وضرورة تحسينها بضمان الحد الأقصى من الأمن للعامل صارت إحدى قضايا حقوق الإنسان. من هنا لا يصح التسليم بالواقع المتردي لظروف العمل في المجتمعات العربية الإسلامية، والانطلاق منها بوصفها ظروفاً أزلية ثابتة غير قابلة للتغيير والتبديل للمطالبة بحماية المرأة من مكابدتها. إن الاستناد إلى الفروق النوعية بين الرجل والمرأة في هذا السياق يعد بمثابة تبرير لهذا الوضع، وتسليم بمشروعيته بوصفه وضعاً طبيعياً.

الأخطر من ذلك هو الاستناد إلى الشرعية لتكريس هذا الوضع وتأييده. يقول الشيخ الغزالي: ولا ريب أن كيان المرأة النفسي والجسدي قد خلقه الله على هيئة تخالف تكوين الرجل، فقد بنى جسم المرأة على نحو يتلاءم ووظيفة الأمومة تلاؤماً كاملاً، كما أن نفسيتها قد هيئت لتكون ربة الأسرة وسيدة البيت. وبالجملة فإن أعضاء المرأة الظاهرة والخفية وعضلاتها وعظامها، وكثيراً من وظائفها العضوية، مختلفة إلى حد كبير عن مثيلاتها في الرجل. وليس هذا البناء الهيكلي والعضوي المختلف عبثاً، إذ ليس في جسم الإنسان ولا في الكون كله شيء إلا وله حكمة. وهيكل الرجل قد بني ليخرج إلى ميدان العمل كادحاً مكافحاً، أما المرأة فلها وظيفة عظمى هي الحمل والولادة، وتربية الأطفال، وتهيئة عش الزوجية ليسكن إليها الرجل بعد

الكدح والشقاء[29].

هكذا تتراجع مكانة المرأة بوصفها كائناً مساوياً للرجل وشريكاً له لكي تكون في خدمته. ويعجب الشيخ الغزالي كيف أن الشريعة الإسلامية تراعي الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة في أحكامها الدينية، ويسعى الناس إلى إهدار هذه الفروق. وهو عجب لا يخلو من دلالة تكشف عن جنوح الشيخ إلى الإستثناء في الأحكام الشرعية متجاهلاً المساواة الأصلية الأساسية. يقول عن الآلام المصاحبة لفترة الحيض في حياة المرأة: «وقد راعت الشريعة هذه الظروف التي تمر بها المرأة فأعفتها من بعض العبادات: كالصلاة أثناء الحيض، والنهي عن الصوم، وقضائه في أيام أخرى، فإذا كان رب العالمين قد أسقط عن النساء، واجبات عينية في تلك الحالات، فهل تفرض على نفسها أو يفرض عليها المجتمع ما لا تطيق؟!»[30].

هذا الاستناد إلى الشريعة في تأكيد الفروق النوعية وفي تحقيق مشروعية عدم المساواة، يمهد الطريق إلى الحديث عن «الأنثى» وعن «الجنس اللطيف» الذي تتحدد مهمته في تخفيف العناء عن الجنس الخشن وتهيئة المناخ البيتي والأسري الذي يمكنه من ممارسة الحياة والعمل والإنتاج. هكذا لا يكون تقسيم العمل تقسيماً لمجالات العمل الممكنة خارج البيت فقط، بل هو تقسيم يعتمد على ثنائية الداخل والخارج، حيث ينحصر وجود المرأة داخل حدود جدران البيت لرعاية الأسرة والأمومة، بينما يكون الخارج مجال فعالية الرجل وميدان ممارسة نشاطه. من هذه الزاوية علينا ألا ننخدع كثيراً بالمقولة الشائعة في الخطاب الديني وخطاب التراجع بصفة عامة، أعني مقولة أن

(29) المرجع السابق، ص: 116 ـ 117.

(30) المرجع السابق، ص: 118.

«المرأة نصف المجتمع» ذلك أن الدلالة المطروحة لهذه المقولة والتي يكشف عنها تحليل الخطاب هي أن «المرأة نصف الرجل» بما أن وظيفتها الأساسية هي خلق الجو الملائم له نفسياً في الداخل ليستطيع ممارسة نشاطه في الخارج.

وعلينا أن نلاحظ التأكيد في نبرة الخطاب المذكور على نعومة الكائن الأنثوي ورقة حاشيته، وتمتعه فطرياً بالقدرة على إشاعة الدفء، وإفاضة الحنان حوله: «كلنا يعلم أن المرأة نصف المجتمع، وهي شريكة الرجل، ورفيقة دربه، وصانعة حياته، وهي له نبع الحنان، وله عندها السكن والراحة والاطمئنان، تأخذ بيده إلى السعادة، وتساعده على النجاح، وتعينه على تحقيق إنسانيته وأداء رسالته. كما أنها تكون له الأم الرؤوم، والأخت الحنون، والبنت الوديعة، والزوجة المطيعة. ولما كان لها هذا الدور المهم فقد أعطاها البارىء سبحانه وتعالى، الصبر وحب العطاء والإيثار والدفء والحنان، لتكون مصدراً هاماً لكل هذه الأشياء، لجميع بني الإنسان. وخصها كذلك بالجمال ورقة الحاشية ودفء الجسم ونعومته ليعشق الإنسان (لاحظ كيف يكون الذكر هو الإنسان) الجمال، فيراه في كل ما خلق الله تعالى، ويحترمه، وينفر من القبح ـ كل القبح ـ يتجنبه. وليكتسب رقة الحاشية، فينسجم تعامله مع الآخرين، ولا يعرف الخشونة، التي تلجئه إلى إشعال نيران الحروب والعدوان بينه وبين بني جنسه.

ويستمد الدفء منها فيستعين على مقاومة برودة كل ألوان الخوف من غير الخالق الأعظم. ويتعود النعومة ويألفها، فلا يركن إلى قوة الطبع وغلظته، ويحتكم دائماً إلى ليونة عقله ومرونته لا إلى عمى غريزته واندفاعها، محققاً بكل ذلك ـ أو عن طريق كل ذلك ـ إنسانيته. و ـ كذلك ـ لما كان لها هذا الدور المهم فقد أعفاها التشريع

الإسلامي من كل ما يحول بينها وبين حسن قيامها بهذه الغاية النبيلة، إذ أراحها من مشقات الكسب وتبعات الإنفاق ووفر لها كل عوامل الأمان في ظل الحرية والكرامة. وحرّم عليها ـ وعلينا ـ أن تنشغل في واقعها الإنساني بأي عمل ـ لغير ما ضرورة ـ من شأنه أن يحول بينها وبين حسن قيامها بدورها المهم»[31].

في هذا التصور يتم إلغاء المرأة/ الأنثى لحساب الرجل/ الذكر إلغاء شبه تام، إنها بمثابة ديكور، لوحة جميلة، أو قطعة موسيقية، تحفة فنية. كل مهمتها في الحياة تنصب في الحد من خشونة الرجل، وفي إضفاء لمسات من النعومة على مسلكه والدفء في عواطفه. وليس ثمة تبعات يتحملها الرجل في علاقته بالمرأة سوى أن يمنحها الغذاء والكساء والمسكن. إنها علاقة أشبه بعلاقة التابع بالمتبوع والعبد بسيده. إن اللغة المستخدمة في النص السابق تتظاهر بالشاعرية، لكنها الشاعرية الفجة التي توهم القارىء بتبجيل المرأة وهي تحولها في الحقيقة إلى شيء، قد يكون ثميناً، لكنه يظل مجرد شيء، كم مهمل تتحدد أهميته بنفعيته بالنسبة للمالك/ الرجل. من هذا المنظور لا بد من فرض «حجاب» الملكية على هذا الشيء. وكما ينحبس في الداخل على مستوى الحركة ينحبس إلى الداخل أيضاً على مستوى الزيّ. وقبل أن نناقش مسألة الحجاب سنترك الخطاب الديني مؤقتاً لنكشف عن بعض مظاهر الخلل في مفاهيم خطاب النهضة بشأن الفرق بين الرجل والمرأة.

1.1.3 مشكلة خطاب النهضة ـ في بعض تجلياته على الأقل ـ أنه خطاب سجالي ينتج مفاهيمه وعينه على مفاهيم نقيضه السلفي،

---

(31) عبد الحي الفرماوي: صحوة في عالم المرأة، ص: 83 ـ 85. وانظر أيضاً: محمود الجوهري: الأخت المسلمة، ص: 83 ـ 84.

وخاصة حين يكون الخطاب السلفي هو الخطاب السائد والمهيمن. هذا بالإضافة إلى أن خطاب النهضة بشكل عام خطاب غلب عليه طابع الإنتقاء والتلفيق بصفة عامة. وهو طابع يوقعه في حبائل أطروحات الخطاب النقيض. وفيما يتصل بقضية المرأة لا نجد خلافاً جذرياً في التسليم بالفروق النوعية بين الرجل والمرأة، وبالتسليم بما يترتب على تلك الفروق من نتائج بين الخطابين. يقول العقاد مثلاً ـ وهو هنا يتحول إلى شاهد في نسق الخطاب الديني: «إن المرأة لها تكوين عاطفي خاص، لا يشبه تكوين الرجل لأن ملازمة الطفل الوليد تستدعي شيئاً كثيراً من التناسب بين مزاجها ومزاجه، وبين فهمها وفهمه، وبين مدارج جسمها وعطفها ومدارج جسمه وعطفه. وذلك أصول اللب الأنثوي الذي يجعل المرأة سريعة الانقياد للحس والاستجابة للعاطفة. فيصعب عليها ما يسهل على الرجل من تحكم العقل، وتغلب الرأي وصلابة العزيمة. وهذا التكوين يساعد المرأة على أداء وظيفتها»[32].

مشكلة مثل هذا الخطاب أنه ينطلق من خصائص مكتسبة سببها الانحباس داخل جدران البيت وملازمة الطفل. لكنه يحول تلك الخصائص المكتسبة إلى جبلّة ثابتة راسخة هي «لب» التكوين الأنثوي. والأخطر من ذلك أن تتحول هذه الخصائص للنفسية المكتسبة إلى صفات عقلية راسخة غير قابلة للتعديل. فتنحبس المرأة في سجن «العاطفية» وينطلق الرجل في آفاق العقل والرأي. لكن علينا على كل حال أن نضع خطاب العقاد في سياق «ارتداد» خطاب النهضة ذاته، وانتقاله من مرحلة الفتوة والنضارة إلى مرحلة الخفوت والاحتضار. هذا بالإضافة إلى ظاهرة ازدواج المثقف العربي بشكل عام فيما يتعلق

---

(32) نقلاً عن محمود الجوهري: الأخت المسلمة، ص: 121 ـ 122.

بفهمه لقضية المرأة، إذ ارتهنت الدعوة إلى تحريرها لطابع نفعي مرتبط بحاجة المثقف إلى امرأة متعلمة تشاركه الحياة.

وقد كان متوقعاً من زكي نجيب محمود بعقلانيته الوضعية ـ خاصة وهو يعي الردة في عالم المرأة ـ أن يكون أكثر راديكالية في فهمه للفروق النوعية بين الرجل والمرأة. لكن خطاب زكي نجيب محمود قدّم في الحقيقة لنقيضه السلفي فرصة للنيل منه، بل ولاغتياله من جانبين: الجانب الأول، جانب النصوص الدينية، وهو الجانب الذي تجنب زكي نجيب محمود الخوض فيه دون أن يحرص على استبعاده من مجال النقاش. في هذا الجانب اكتفى زكي نجيب محمود كما سبقت الإشارة بتقرير أنه على وعي بتلك النصوص التي يستند إليها خصومه في الرأي، وحَرِص على تأكيد قدرته على فهم تلك النصوص. وقد أعلن أن الذين يستشهدون في ردودهم عليه بالآيات القرآنية مخطئون، لأنهم بذلك يتصورون عدم فهمه للقرآن الكريم «القرآن الكريم كتابهم وكتابي... وإنني مهما تواضعت في قدر نفسي، فلا أظنني أصل بذلك التواضع درجة تحرمني من فهم الآيات الكريمة التي سيقت في الرسائل شواهد على ما أراده أصحابها»[33]

وإذا كان زكي نجيب محمود بذلك الإقرار والإعلان قد كرّس مرجعية النصوص الدينية، فإنه قد منح بذلك خصمه سلاحاً فتّاكاً للنيل منه. هذا هو الجانب الأول. والجانب الثاني الذي مكّن للخصم من اغتيال خطاب زكي نجيب محمود إقراره لا بالفروق النوعية بين الرجل والمرأة فقط، بل وتسليمه بالنتائج المترتبة على هذه الفروق اجتماعياً وثقافياً ونفسياً. يقول زكي نجيب محمود: «الفروق الظاهرة بين

(33) نقلاً عن عبد الحي الفرماوي: صحوة في عالم المرأة، ص: 11.

الجنسين ثلاثة: أولها: فروق في شخصيات الأفراد، من حيث هم أفراد، ثانيها: فروق في أساليب التعامل مع المجتمع، ثالثها: فروق في موقف كل من الجنسين في العمل على استمرارية الحياة». ثم يقول ـ ويوافقه الخطاب السلفي على ذلك تماماً «وإذا نحن بدأنا المقارنة بين الجنسين من النقطة الثالثة الخاصة باستمرارية الحياة الإنسانية، وقعنا على اختلاف بينهما. وقد يكون هو المصدر الرئيسي، أو أحد المصادر الرئيسية التي منها يتفرع سائر ما قد نراه بين الرجل والمرأة من أوجه التباين. وذلك أن للمرأة دوراً في جانب تلك الاستمرارية، لا يقاس إليه دور الرجل...

فمن هذه النقطة الأولية تنبثق أهم خصائص المرأة: فرداً وعضواً في المجتمع، لأنها نقطة تحتم عليها أن تميل إلى الحياة الآمنة لتوفر للأبناء مناخاً صالحاً يتربون في أمنه، حتى يبلغوا النضج. ولا كذلك الرجل، لأنه بحكم ضرورة أن يهييء مقومات الحياة لهؤلاء الأبناء، قد يضطر إلى المغامرة، بل إلى القتال، مما ينتهي بالرجل والمرأة إلى مزاجين مختلفين في الأساس. المرأة تبسط جناحها في هدوء على ما هو موجود ليظل موجوداً، والرجل يصفق بجناحه ليطير. إن استقرار الحياة هو أساساً من صنع المرأة، والثورة على الحياة لتغييرها هي أساساً من صنع الرجل، ومن هنا تولدت فروق نوعية كثيرة في حياة كل منهما، ومن حيث هما فردان في حياة اجتماعية. والمرأة في الحب أصدق وأعقل وأذكى، والرجل في الكفاح أقوى وأشجع»[34].

وما أسهل على الخطاب السلفي، وقد تحولت الفروق البيولوجية النوعية إلى فروق نفسية وعقلية وفكرية، أن يضغط على تناقضات

---

(34) نقلاً عن عبد الحي الفرماوي: صحوة في عالم المرأة، ص: 79 ـ 81.

خطاب زكي نجيب محمود. «كيف لا يتفوق أحدهما على الآخر؛ وقد قدرت ذلك بنفسك؛ وأيضاً: أليس العمل أحد توابع هذه الفروق؛... ألست تؤسس العمل على الحياة العقلية المشتركة بينهما لا على الحياة البدنية، وفي نفس الوقت تلومها على بعدها عن العمل المهني بصفة خاصة. أليس في ذلك التناقض والمغالطات خاصة إذا كتبها قلم فيلسوف وأستاذ، لا قلم تلميذ في السنوات الأولى بالجامعة؟!»[35]. ثم يرد الخطاب السلفي تلك الفروق كلها إلى أصل الفطرة والخلق الإلهي، نافياً عنها أي احتمال لكونها صفات مكتسبة: «أليست هذه الفروق بينهما هي من صنع خالقها؟!»[36].

وإذ تقررت النتائج المنطقية الصورية لتأكيد الفروق النوعية البيولوجية بين الرجل والمرأة، وإذ تم توصيف هذه الفروق بوصفها فروقاً جوهرية راسخة غير مكتسبة، وإذ صارت فروقاً في أصل الخلقة، يصبح الاعتراض على عودة المرأة للبيت، والاعتراض على ارتدادها عن المشاركة في الحياة بالعمل على الأقل من قبيل «اعتراض الصنعة على صانعها، واعتراض المخلوق على خالقه، هذا فوق كونه مؤدياً إلى عرقلة استمرارية الحياة وفساد الكون، وظلم أحد الفرعين - المرء والمرأة - وظلم أحدهما ظلم لهما، فإنه اعتراض على الله سبحانه وتعالى مؤد إلى الكفر به، والعياذ بالله تعالى، فهل نقبل توزيعه للمسؤوليات بينهما. أو نعترض، ونوزع فنكفر، أو نطلب والعياذ بالله تعالى»[37].

وإذا كان خطاب زكي نجيب محمود يقع في التناقض المفضي

---

(35) المرجع السابق، ص: 82.

(36) المرجع السابق، ص: 85.

(37) المرجع السابق، ص: 86.

إلى الكفر من منظور الخطاب السلفي، فكيف يسمح لنفسه باللجوء إلى البراهين الدينية ذاتها؟ أليس في هذا المسلك من جانب زكي نجيب محمود ما يجعل منه فريسة سهلة توقع نفسها في براثن الخطاب السلفي: «أحب توضيح بعض النقاط: الأولى: غالط الدكتور نفسه مرة ثانية ـ وهو القائل: «فالقرآن كتابهم وكتابي» ـ حينما قال تبريراً لمناداته بعمل المرأة: هبط آدم وحواء إلى الأرض ليسعيا. هذه مغالطة يا أستاذ الأساتذة لأن الآية القرآنية الكريمة التي اقتبست منها هذه العبارة واضحة جداً في ذلك، وهي تصحح هذا الزعم منذ خمسة عشر قرناً من الزمان، وسوف تصححه، كلما أخطأ فيه إنسان ـ أيضاً ـ إلى آخر الزمان. والآية تقول: ﴿فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكم من الجنة فتشقى﴾ ويقول الإمام الطبري... ولم يقل فتشقيا. والمعنى جد واضح، والمغالطة كذلك جد واضحة»[38].

2.3 لعل حرص الخطاب الديني ـ رغم كل إدعاءاته ـ على حبس المرأة داخل أسوار البيت ينطلق من همّ أعمق هو سترها داخل سجن «الحجاب» بوصفها عورة. والدليل على ذلك أن الخطاب يضطر أحياناً تحت إلحاح ضغط الواقع، واقع خروج المرأة ومشاركتها للرجل في مجالات عمل كثيرة وإنجازاتها التي لا يمكن إنكارها في هذه المجالات، يضطر أحياناً للتراجع، فيضع عمل المرأة داخل دائرة «الضرورات التي تبيح المحظورات»[39]. لكن حرية العمل ـ وكذلك التعليم ـ مشروط كلاهما بشروط «الحجاب»، ومنع الاختلاط والتزاحم مع الرجال.

---

(38) المرجع السابق، ص: 87 ـ 88. وانظر في نفس التأويل: محمود الجوهري: الأخت المسلمة، ص: 82 ـ 83.

(39) المرجع السابق، ص: 88.

وإذا كانت حرية التعليم لا يمكن إنكارها، ولا يمكن إدخالها ـ مثل العلم ـ في دائرة «الضرورات» وذلك لتوافر النصوص الدينية التي تحض على التعليم وتجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة، فإن الضوابط الحاكمة لتلك الحرية تدور كلها في إطار الاحتجاب عن الرجل وعدم الاختلاط معه: «أول هذه الضوابط (منع الاختلاط) بأي صورة وفي أي مرحلة، وتحت أي ظرف، فمضار الاختلاط لا يمارى فيها إلا مكابر ذو غرض غير شريف وقصد سيء، وثاني هذه الشروط (زي المرأة) الذي يحفظ كرامتها ويصون عفتها، بحيث يستر البدن كله ما عدا الوجه والكفين، على ألاّ يصف مفاتن الجسد ولا يشف عنها تحقيقاً لأمر الله تعالى... وما ورد في القرآن الكريم بما لا يدع مجالاً لاجتهاد أحد»[40].

ولا شك أن الاعتراف بحق المرأة في التعليم، هو الحق الذي توافرت فيه النصوص الدينية المقِرّة، لا يريح الخطاب الديني تماماً وذلك لارتباط التعليم بالعمل. وما دام حق العمل يدخل في إطار «الضرورات» ـ من منظور الخطاب الديني ـ فقد كان من الضروري وضع الضوابط الكابحة لعملية التعلم ذاتها حتى تدخل في إطار تعلم الضروريات اللازمة للقيام بالدور، دور المرأة كما حدده الخطاب الديني في الأمومة والتربية والحفاظ على الأسرة ورعاية الزوج. من هنا يقول حسن البنا: إنه من الضروري «تعديل مناهج التعليم نفسها بما يتلاءم مع طبيعة المرأة، وخاصة في المراحل الأولى، على أنه يجب أن نفرق بين ثقافة المرأة وثقافة الرجل تفرقة غير متهمة، ولو عند التبحر والتخصص في بعض العلوم، فذلك أجدى وأنفع»[41].

(40) محمود الجوهري: الأخت المسلمة، ص: 42.

(41) نقلاً عن محمود الجوهري: المرجع السابق، ص: 42.

ويواصل أتباعه الحديث عن ضوابط التعليم بالنسبة للمرأة فيفرقون بين ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية في تعليم المرأة. والمقصود بمصطلح «فرض عين» في الفقه الفرض الذي يتوجب القيام به على كل الأفراد دون إعفاء أحد منهم، إذاً المسؤولية في فروض العين مسؤولية فردية بحتة، أما «فرض الكفاية» فهو الواجب الذي يلزم أن يقوم به بعض أفراد المجتمع، أي أنه ليس فرضاً عينياً على كل الأفراد، بل هو أقرب للواجب الاجتماعي. لكن هذا الفرض إذا لم يقم به بعض الناس تصبح المسؤولية الأخروية فيه مسؤولية جميع الأفراد. ومعنى تلك التفرقة في الحديث عن تعليم المرأة أن هناك نوعين من التعليم: تعليماً يجب أن تتلقاه كل امرأة، وهو التعليم الخاص بكيفية ممارستها للعبادات والواجبات الدينية الشرعية الشخصية، وهذا هو فرض العين، وسنلاحظ على الفور أن هذا النوع الثاني من التعليم ـ فرض الكفاية ـ يتعلق بواجبات الزوجة والأم، أي أنه تعليم يرتبط بالدور المحدد لها داخل البيت، أو يتعلق بالحرص على منع الاختلاط بين الرجال والنساء، كأن تتعلم المرأة الطب، وخاصة طب الطفولة وطب أمراض النساء. «وقد قال الفقهاء إن ما تتعلمه المرأة نوعان:

1 ـ فرض عين: وهو الذي تصح به عبادتها وعقيدتها وسلوكها وتحسن به تدبير منزلها وتربية أولادها.

2 ـ فرض كفاية: وهو ما تحتاج إليه الأمة، ونحن الآن في حاجة إلى طبيبات للأمراض النسائية والطفولة يكفين حاجة المجتمع، وهكذا تدعو الحاجة إلى مدرسات للبنات في مدارسهن وممرضات للنساء. أما إذا لم تكن ضرورات تفرض على الأمة إعداد النساء لثقافة معينة، فإن المسلمة تعرف أن ثقافتها يجب أن تتجه إلى ما يخدم

وظيفتها الطبيعية، وهي رعاية البيت من طهو وحياكة وحضانة وعلم التغذية، ومبادىء الصحة العامة والوقائية، ودراسة علم نفس الطفل»[42].

هكذا تنتهي دلالة النصوص الدينية التي تجعل العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ـ في تأويلات الخطاب الديني ـ إلى الدخول في باب «العلم الضروري» اللازم فقط لمساعدة المرأة في القيام بوظيفتها الطبيعية كما حددها الخطاب الديني نفسه. وبانتقال العلم من باب الإباحة الحر ـ الذي يصل إلى حد الفريضة ـ إلى باب «الضرورات» يصبح العلم نفسه مسجوناً داخل السور الذي تنحبس المرأة فيه، فإذا كان خروجها للعمل ضرورة، فإن تعلمها كذلك ضرورة تحتمها واجباتها البيئية والأسرية، أو تحتمها ضرورة حماية المرأة من الاختلاط بعالم الرجال. ومعنى ذلك كله أن الهاجس الأساسي في كل أطروحات الخطاب الديني عن المرأة هو هاجس تغطيتها وسترها: تغطية العقل أولاً بحجبه عن آفاق المعرفة الحرة، وحجب وجودها الاجتماعي، ثانياً بحبسها داخل أسوار البيت والأهم من ذلك كله ستر وجودها الفيزيقي بالحجاب الذي يعد تجسيداً رمزياً، لكل معاني التغطية العقلية والاجتماعية.

إن رمزية «الحجاب» من حيث تجسيده لكل تلك المعاني ليس أمراً غائباً تماماً عن الخطاب الديني، لأن الذين ردوا على زكي نجيب محمود في مقالته التي سبقت الإشارة إليها مراراً لم يثرهم من المقال شيء أكثر مما أثارهم هجومه على الحجاب ودفاعه عن سفور الوجه «الذي يؤدي إلى نبذ الروح»، وقد استنبط الجميع، وأظنهم ليسوا

(42) المرجع السابق، ص: 77.

مخطئين، تماماً أن الدعوة إلى نبذ الحجاب هي مجرد مقدمة يلزم عنها نتائج خطيرة تهدد منطلقات الخطاب الديني تهديداً مباشراً. يقول بعضهم محدداً الهدف من أطروحة زكي نجيب محمود: «الهدف أن خلع الحجاب وإلقاءه في البحر، وهو رمز للدعوة إلى نبذه، بل إغراقه في اليم، ليصبح نسياً منسياً، ثم في محاكاة المرأة المصرية للمرأة الغربية في كل ما تأتي وما تذر، بمعنى أوضح. ثم النجاح في فصل الأخلاق عن الدين، وفصل الدين عن الأخلاق وصولاً إلى فصل الدين عن الدولة، وفصل الدولة عن الدين، هذا هو الهدف من هذا المقال كما هو واضح من عنوانه، بل من سطوره، بل من كل كلمة من كلماته، بيد أن الهدف يأتي على استحياء ويدخل على الناس ممتطياً حلو الكلام ولين الحديث، وبريق الخداع»[43].

وكثيراً ما يتستر الخطاب الديني في دفاعه عن «تغطية المرأة» على المستويات السالفة كافة وراء قاعدة فقهية مستقرة ـ لم يراجعها أحد حتى الآن ـ هي قاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح». هي قاعدة تفترض أن اختلاط النساء بالرجال ـ حسب فهم الخطاب الديني ـ يؤدي إلى كثير من المفاسد. وفي سبيل درء المفاسد لا بأس من تعطل كل المصالح الناتجة عن تحرر الإنسان رجلاً وامرأة. ولن نناقش هذه القاعدة ودلالة طرحها هنا، فلذلك النقاش مجال آخر، لأن الذي يهمنا هنا كشف التطابق بين خطاب الاعتدال وخطاب التطرف فيما يتعلق بقضية المرأة عامة، وبمسألة التغطية خاصة. الشيخ محمد الغزالي قطب الاعتدال يعتمد على بعض المرويات التي تقول إن النبي ﷺ منع رجلاً من الجهاد ـ أو بالأحرى أعفاه ـ ليصحب زوجته في سفرها إلى مكة لتأدية فريضة الحج. ويستنبط الشيخ الغزالي من

---

(43) عبد الحي الفرماوي: صحوة في عالم المرأة، ص: 31 ـ 32.

هذه الرواية دلالتها، فيوافق الجماعات الإسلامية في تحريم الرحلات الجامعية المختلطة. يقول:

«وتعطيل رجل عن الجهاد ليصحب امرأته في حجها أمر له دلالته، إن القاعدة الشرعية (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) وانطلاق امرأة على ناقتها تطوي الطريق بالليل والنهار وحدها مظنّة تهجم السفلة وقطاع الطرق عليها، ولم تخل الدنيا قديماً ولا حديثاً من أولئك الأوباش الذين يستضعفون النساء وينتهزون فرصة لاغتصابهن... ومن هنا فقد أقرّت الجماعات الإسلامية على رفض الرحلات المختلطة التي تنظمها الجامعات للطلاب والطالبات. وقلت: كل جماعة تكون عليهن حراسة قوية من مشرفات يقظات ذكيات»[44].

ولا يهم أن يتناقض الخطاب الديني في فهمه للمرأة بين كونها عورة يجب تغطيها، وكونها جوهرة ثمينة يجب حجبها عن أعين اللصوص وأيديهم، ما دامت المحصلة النهائية واحدة، هي قهر الكائن الإنساني المسمى بالمرأة، وإخضاعه لسطوة الرجل بعد أن يتم إفراغ وعي هذا الأخير من أي طاقة للفهم والتحليل. في نبرة الخطاب المعتدل: المرأة جوهرة ثمينة، حاضنة الطفولة ومربية الأجيال، يجب حمايتها من اللصوص وشذاذ الآفاق، وفي الخطاب المتطرف: المرأة عورة ومصيدة الشيطان فتغطيتها من أوجب الواجبات، والنتيجة كما قلنا واحدة في كلا الخطابين. ولنسمع داعية آخر يمكن أن ندرجه في خطاب التطرف انطلاقاً من معطيات خطابه، لا من أي تصنيف مسبق: «ويتساوى مع موضوع اختلاط الجنسين موضوع الحجاب. والحجاب بمعنى الاحتجاب عن الرجال، وبمعنى حجب زينة المرأة، وستر

(44) محمد الغزالي: قضايا المرأة، ص: 160 ـ 161.

معالم جسمها عن أن يتعرض لأعين كل رجل، حتى لا تكون عرضة للإغواء والإغراء، وبالتالي الوقوع في المحرم. وإذا كانت النظرة سهماً مسموماً، فكيف تكون الحال إذا أبيح للمرأة أن تفعل ما تفعله مما نراه اليوم في كل مكان؟.. لقد أكثروا الكلام حول هذا الأصل الرئيسي من أصول الأخلاق الاجتماعية إذا أرادوا هدمه فماذا فعلوا بعد ذلك؟ لقد أضاعوا على المرأة حياءها، وهو سياج عفافها، ورمز شرفها. ولهذا شدّد الإسلام في تحريم السفور، ومنع الاختلاط وإبداء الزينة والخلوة، لأن ذلك: هو منفذ الخطر، وهو حبائل الشيطان، والطريق إلى الهاوية. ويبلغ من شدة هذا التحذير أنه اعتبر كل امرأة تمر بقوم وهي متعطرة فيجدون ريحها زانية.. وليس ذلك لفقد الثقة بالمرأة أو الرجل، ولكنه العلاج الإلهي الوحيد لصيانة الأعراض، لكل من الرجل والمرأة»[45].

وإذا كانت بن الشاطىء تجد تبريراً ـ ولا نقول تفسيراً ـ لقضايا تعدد الزوجات والطلاق والميراث وشهادة المرأة، فإنها عندما تتعرض لقضية الحجاب تقول:

«وما كان لي ولا لسواي أن يزعم أن الحجاب لم يفرضه الإسلام على المؤمنات. ومفهوم الحجاب الإسلامي هو التصون والعفة والاحتشام. فقد أمر الله المؤمنات كما أمر المؤمنين»[46] وحين تصل من معرفة أسباب نزول آيات الحجاب إلى علة التشريع، وهي علة أظنها انتفت في الواقع المعاصر الذي انتهى فيه نظام الإماء والعبيد، فلم يعد ثمة حاجة لتخصيص الحرائر من النساء بلباس معين وزي محدد. حين تصل بنت الشاطىء إلى التفسير الحقيقي لمسألة الحجاب

(45) محمود الجوهري: الأخت المسلمة، ص: 43 ـ 44.
(46) نقلاً عن محمود الجوهري: المرجع السابق، ص: 100.

تُعْرِض عنه، وترى أن الحجاب ما زال مطلوباً ومشروعاً: «بهذا صار الحجاب سمة للحرائر، وزياً للعقائل الكريمات من بيت النبوة، ونساء المؤمنين، ويعرفن به فلا يشتبهن بالإماء المبتذلات، ولا يتعرضن لأذى من كلمة خارجة يلفظ بها فاجر أو سفيه»[47]. وعلينا ألا ننسى أن بنت الشاطىء هي التي فاجأتنا منذ شهور قلائل بتصريح لها أدلت به إلى إحدى محررات مجلة «نصف الدنيا» القاهرية، وهو تصريح تم وضعه على غلاف المجلة يقول: «نعم.. نعم ناقصات عقل ودين».

4

لم ندخل مع الخطاب الديني هنا في أي مجال حول مشروعية النصوص الدينية التي يستند إليها، لأن الدخول في إشكالية النصوص الخاصة بالمرأة وبكل قضاياها يحتاج لدراسة أخرى. كل ما حرصنا عليه في هذه الدراسة هو إبراز القضايا الآتية:

أولاً: إن الخطاب الديني يزيف قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلاً أنها قضية اجتماعية في الأساس. ولأنه خطاب مأزوم فهو يساهم في تعقيد الإشكالية في حين يزعم أنه يساهم في حلها، ونعني بالإشكالية أزمة الواقع العربي والإسلامي المعاصر.

ثانياً: ولأنه خطاب مأزوم فهو يعتمد على النصوص الشاذة والاستثنائية ويلجأ إلى أضعف الحلقات الاجتماعية سعياً لنفي الإنسان. وهو من هذه الوجهة يتعامل مع المرأة تعامله مع الأقليات الدينية الأخرى، المسيحية خصوصاً. فهو إذ يسعى لحبس المرأة داخل

---

(47) نقلاً عن محمود الجوهري: المرجع السابق، ص: 102.

أسوار البيت، وداخل زي الحجاب، يهدف إلى إخفائها وتغطيتها، بنفس القدر الذي يسعى فيه إلى إلغاء وجود الأقليات المسيحية بحبسهم في سجن مفهوم «أهل الذمة». إن ولاية المسلمين على المسيحيين أو غيرهم من الأقليات الدينية الأخرى يساوي في آلية الخطاب الديني مفهوم ولاية الرجل ـ أو بالأحرى قوامته ـ على المرأة. ومهما كانت عمليات التجميل التي يحاولها الخطاب الديني في طرح المفهومين ـ أهل الذمة وقوامة الرجل ـ فإن مفهوم «الإلغاء» ـ إلغاء الآخرين وإلغاء المرأة ـ يظل هو المفهوم «المحايث» للخطأ.

ثالثاً: إن هذا الخطاب ـ رغم سلفيته ـ يستند إلى جانب مرجعية النصوص الدينية، إلى مرجعية أخرى من خارجه، هي مرجعية أوروبا المزدوجة: أوروبا العلم والنهضة والإنجاز من جهة، وأوروبا العري والشذوذ والتفكك من ناحية أخرى، ولأنه لا يستطيع مناهضة الجانب الأول فإنه يلجأ بإسقاط الجانب الثاني على خطاب النهضة العربي من أجل إدانته وتشويهه. ويتصور أنه بذلك يشوه الإنجاز الأوروبي بطريقة غير مباشرة، إنها آلية الانتقام غير الواعي للإنجاز الذي يكشف له عجزه وتهافته وضعف منطقه.

والذي يهمنا هنا في هذه الخاتمة أن نشير إلى أن آلية «الإلغاء» تلك المشار إليها في «ثانياً» هي في حقيقتها عملية قتل واغتيال سواء بالنسبة للآخر غير المسلم، أو بالنسبة للمرأة. وعملية القتل المزدوجة تلك تستهدف البناء الاجتماعي والنسيج القومي لوجود الأمة. وفيما يخص عملية اغتيال المرأة فإن رمز «الحجاب» بكل ما يمثله ويجسده يتوازى ـ سميوطيقياً ـ أي من حيث كونه علامة دالة ـ مع السلوك شبه الانتحاري المؤقت للمرأة المصرية حين يموت عنها زوجها. الحداد في الملابس السوداء يوازي في العصور الحديثة ما كانت تقوم به المرأة

من تغطية جسدها بطمي النيل في فترة الحداد. وهذه الشعيرة الأخيرة كانت بمثابة تمثيل رمزي لعملية دفن الزوج داخل جدران القبر المبني من الطين الذي هو في الأصل طمي النيل[48]. إن حبس المرأة في زي الحجاب تجسيد رمزي للتغطية على عقلها ووجودها الاجتماعي، وهذا الإلغاء لوجودها الاجتماعي هو عملية قتل شبيهة بعملية الانتحار الشعائري المؤقت المشار إليها في حداد المرأة المصرية. لكن تظل هناك فروق ملموسة: الفارق الأول أن الحداد انتحار اختياري مؤقت في حين أن الإلغاء قتل عمدي جبري دائم. الفارق الثاني أن الحداد تعبير عن عاطفة إزاء الفقد، بينما قتل الخطاب الديني للمرأة تكريس لأزمة وهدم لواقع اجتماعي، وتسليم نهائي بالهزيمة. هل يمكن بعد ذلك كله أن يختلف معنا أحد في أن الحضور الظاهري للمرأة في الخطاب الديني هو حضور يؤكد «الفقد» بما هو حضور مرتهن بالنفي؟! وهل يمكن الحديث عن «بعد» المرأة في الخطاب الديني دون أن نضيف إليه صفة «المفقود»؟!

* * *

---

(48) هذا تفسير الصديق الدكتور أحمد علي مرسي في دراسة كان أعدّها عن البكائيات بعنوان «الموت في قرية مصرية»، وقد أتاح لي مشكوراً الاطلاع عليها وهي ما تزال قيد التحرير.

القسم الثاني

السلطة والحق

مثالية النصوص وأزمة الواقع

تقديم

غالباً ما يقف المسلمون عند قول الله تعالى في القرآن: **﴿وقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾** (سورة الإسراء/ 70) وذلك لكي يؤكدوا أن القرآن، ومن ثم الإسلام، يعزز حقوق الإنسان ويساندها. وقد يذهب البعض إلى المبالغة والزعم أن الإسلام قد سبق حضارة القرن العشرين في تقرير حقوق الإنسان. ولا شك أن الإسلام بل والأديان كلها تجعل من الإنسان محور اهتمامها، وذلك من حيث إنها خطاب موجه له من الله. والخطاب إنشاء لعلاقة بين الإلهي المقدس والإنساني الدنيوي، لكي يلامس الثاني الأول ويقترب من أفقه من خلال فعل «الطاعة» أو «السجود». هكذا نهى الله النبي ألا يطيع من ينهاه عن الصلاة، وأمره قائلاً: **﴿واسجد واقترب﴾** (سورة العلق/ 19).

لكن علينا ألا ننسى أن «الإنسان» الذي تكرمه الأديان وتضمن له كل الحقوق هو الإنسان المنتمي لهذا الدين أو ذاك، والذي يتبع طريق الخلاص الذي يحدده له. أما الإنسان الذي يقع خارج دائرة دين بعينه

فهو من منظور هذا الدين «هالك» لا يتمتع بأية حقوق، وإن كان إنساناً «كامل الحقوق» من منظور الدين الذي ينتمي إليه. وليس أمر الحرمان من الحقوق في هذا الدين أو ذاك مقصوراً على التهديد بالعذاب الأخروي، ذلك أن «التحقير» الدنيوي كفيل بسلب الإنسان إنسانيته التي بدونها يستحيل الكلام عن أية حقوق.

ولا شك أنه من حق المسلمين أن يعترضوا على مثل هذا التعميم في الحكم، لأن الإسلام يعترف بكل الأديان السابقة عليه بما أنه آخر الأديان المنزّلة للإنسان، كما أنه يحترم معتنقيها المخلصين ويمنحهم كل الحقوق الإنسانية، بشرط واحد هو أن يحترموا الإسلام وألا يحاربوا معتنقيه أو يساعدوا أعداءه ضده. ومن الممكن الرد على الاتهام الذي يوجهه غير المسلمين للإسلام بخصوص مسألة «الجزية» التي يفرضها على غير المسلمين، من أهل الكتاب خاصة، بأنها نوع من «الضريبة الحربية» تفرض مقابل الإعفاء من المشاركة في الخدمة العسكرية وقتال الأعداء، وهي الأعمال التي كانت مقصورة على المسلمين آنذاك[1]. وقد يجتهد البعض فيرى أنها كانت جزءاً من الممارسة التاريخية المعترف بها في العصور القديمة، ولكنها لا تلزم المسلمين اليوم[2] وإذا كنا نتحدث عن «الإسلام» من واقع نصوصه الأساسية، القرآن والسنة النبوية الموثقة، فثم أدلة لا حصر لها في

---

(1) في مسألة الجزية وشروطها وممن تؤخذ برهان على صحة هذا التفسير، فهي لا تؤخذ من الطفل أو المرأة أو الشيخ المسن أو رجل الدين. انظر: ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: عبد الحليم محمد عبد الحليم وعبد الرحمن حسن محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1985، الجزء الأول، ص: 436.

(2) انظر على سبيل المثال: فهمي هويدي: **حتى لا تكون فتنة**، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1989، ص: 275. لكن ساحة القضاء المصري شهدت حكماً

سلوك النبي وممارساته الشخصية والاجتماعية والسياسية تؤكد مفهوم احترام حقوق الإنسان من حيث هو إنسان، أي بصرف النظر عن عقيدته أو لونه أو جنسه. وقد كان السبب الذي استوجب قتل بعض يهود «يثرب» هو نقضهم معاهدة الحياد بين المسلمين ومشركي مكة، وتآمرهم مع المشركين ضد محمد وأصحابه[3]. لقد كانت واقعة أشبه

أصدرته محكمة «استئناف القاهرة، الدائرة 14 أحوال شخصية» في الرابع عشر من يونيو 1995 ـ وأيدته محكمة النقض في 5 أغسطس 1996 ـ بردة كاتب هذه الدراسة. وكانت إحدى حيثيات الحكم اجتهاد الباحث في مسألة «الجزية»؛ حيث أوردت المحكمة ما قاله الباحث عن هذا الموضوع في كتاب «نقد الخطاب الديني» (ص: 205) وهو:

«الآن وقد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس، لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية. إن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكن يضر بالكيان الوطني ضرراً بالغاً، وأي ضرر أشد من جذب المجتمع إلى الوراء، إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والحرية والعدل».

وجاءت إدانة المحكمة لهذا الاجتهاد، الذي تتميّز جدّته في منهج التعليل والاستنباط لا في «المضمون»، على الوجه التالي:

«المُستأنَف ضده في العبارات يرى أن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص يجذب المجتمع للوراء والذي وصل إلى عالم أفضل مما كان عليه (!)، فالتمسك بالدلالات الحرفية للنصوص هي في نظره تمثل التخلف والعودة إليه بعد أن تقدمت البشرية إلى ما هو أفضل (!!)... **هذا القول رد لآيات الله تعالى في شأن الجزية ووصف لها بأوصاف قد يتحرّج البعض من أن يصف بها كلام البشر وأحكامهم، بل هو قول يخالف ما أوجبه القرآن والسنة النبوية من أحكام... أما آية الجزية التي خرج عليها المُستَأنف ضده (؟؟!!) فهي الآية 29** من سورة التوبة (التأكيد وعلامات الاستفهام والتعجب لنا) ورغم هذا الحكم فالاجتهاد صحيح ومشروع إلى حد كبير.

(3) انظر: ابن هشام: سيرة النبي، تحقيق: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث بطنطا، المجلد الثالث، ص: 204، 215 ـ 218، 221 ـ 229.

بمفهوم «الخيانة الوطنية» في العصر الحديث، فلا يمكن للباحث النزيه أن يتخذ منها دليلاً على العداء لليهودية من حيث هي دين.

لكن النصوص الدينية تقرر دائماً مبادىء مثالية ذات طابع إنساني، ويظل الأمر في النهاية مرهوناً بفعالية العقل الإنسان ـ المخاطب ـ والذي يقوم من خلال عمليات «التفسير والتأويل» بتنزيل تلك المبادىء على أرض الواقع في صياغات فكرية محددة تتوقف على طبيعة «الإطار المرجعي» المعرفي لهذا المفسّر أو ذاك، كما تتوقف بنفس القدر على مجمل السياق التاريخي الاجتماعي للعصر الذي تتم فيه عملية الفهم والتفسير. هكذا يمكن أن نجد صياغات متباينة ـ إلى حد التناقض ـ في إطار الفكر الإسلامي، سواء في سياقه التراثي الكلاسيكي أو في سياقه في العصر الحديث منذ بداية النهضة أوائل القرن التاسع عشر حتى اليوم. في إطار الفكرالإسلامي الكلاسيكي يمكن تلمس هذه الصياغات في مجموعة من العلوم، أهمها: علم الكلام وعلم أصول الفقه والفلسفة والتصوف.

وثم مسافة ـ أو مسافات ـ لا يمكن تجاهلها أو التقليل من شأنها بين مستوى الصياغة الفكرية النظرية وبين مستوى التطبيق في الحياة الاجتماعية والممارسات السياسية التاريخية في المجتمعات الإسلامية المختلفة. إنه الفارق بين «المثال» والواقع، سواء تجسّد هذا المثال في الخطاب الإلهي كما أشرنا أم تجسّد في الصياغات النظرية للبشر تأويلاً للخطاب الإلهي. هذا الفارق بين المثال والواقع موجود في كل الثقافات والحضارات. فحتى الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان في العصر الحديث ـ وهي الصياغة التي انبثقت من التجربة التاريخية الطويلة لصراع الإنسان ضد كل أنواع التمييز والتفرقة والاضطهاد، وأفادت دون شك من خطوات الإنجاز الفكري الإنساني في هذا المجال ـ هذه

الوثيقة تضمن للإنسان حقوقاً لا تتحقق في واقع الممارسة الفعلية، بل هي في المجتمعات المتقدمة، التي بدأت منها مبادرة وثيقة حقوق الإنسان، أدنى كثيراً جداً من المثال.

إن التحيزات العنصرية، الجنسية والثقافية، تمثل انتهاكاً صارخاً لحقوق الإنسان داخل كل مجتمع من تلك المجتمعات. وأبشع من ذلك وأفظع ما تمارسه الدول المتقدمة الكبرى ضد شعوب الدول المتخلفة الصغرى من إذلال وإفقار واستغلال، وحتى ليكاد الباحث يشك أن المقصود بمفهوم «الإنسان» في وثيقة الحقوق هو الإنسان الأوروبي دون غيره من البشر. بل قد يكون مفهوم الإنسان مقصوراً على الأوروبي الغربي دون الأوروبي الشرقي في بعض الأحيان. هكذا تتضاءل دلالة المفهوم في الممارسة السياسية طبقاً لعلاقات القوة والسيطرة والهيمنة، التي تجعل من المصالح الاقتصادية غاية الغايات، وتجعل من المثل والمبادىء مجرد شعارات.

هذه المسافة بين المثال الذي تطرحه النصوص ـ دينية كانت أم دنيوية ـ وبين الواقع الفعلي هي محور الدراسة التي نقدمها هنا. وإذا كانت الدراسة ستتخذ من «الخطاب الإسلامي» مادة لتحليلها، فهذا لا يعني أنه خطاب «فريد» في بابه، كما لا يعني ذلك من جهة أخرى أنه خطاب «شاذ» في نمطه. إنه مثال ونموذج لأزمة الوجود الإنساني منذ فجر التاريخ حتى الآن، أزمة الفجوة بين «المثال» الروحي والفكري وبين «الواقع» المادي الغليظ. والدراسة في سعيها لتحليل الخطاب الإسلامي تهدف إلى تعميق الوعي بالأزمة خطوة في اتجاه الحل، وذلك بدلاً من الاكتفاء بتبادل الاتهامات الذي من شأنه أن يعمق الأزمة بتسطيح الوعي بها.

الفصل الأول

المسلمون والخطاب الإلهي

حقوق الإنسان بين المثال والواقع

في هذا الفصل نتناول موضوع حقوق الإنسان ذكراً كان أم أنثى رجلاً أو امرأة، لأننا نرى أن مجتمعاً لا تترسخ فيه قيم الحريّة واحترام حقوق الآخرين، لن يكون قادراً على تجديد مفاهيمه وقوانينه بما يتناسب مع تبدلات التاريخ وتحولات المجتمع، وبما يؤسس لثوابت تجعل للمكتسبات التي تتحقق للفئات المغبونة فيه قوة الثبات والاستمرار.

إن مجتمعاً يتعرّض للظلم والاستغلال والتمييز كالمجتمع العربي ويواجه قوّة كإسرائيل بكل ما تمثله من سياسة اغتصاب، أو قوّة كاميركا تفرض، كما يشهد كل العالم، كل قرارت الأمم المتحدة، إلا تلك المتعلّقة بإسرائيل، إن مجتمعاً هذا حاله، مُطالب في سياق هذه المواجهات بتكريس قضية الدفاع عن حقوق الإنسان كقضية رئيسيّة في خطابه. وذلك ليس من موقع الإرضاء والنزول عند الطلب، كما تفعل الحكومات. ولا كما يفعل دعاة الهويّة المنغلقة في إطلاق خطاب متعصّب ممّن يدّعون التحدّث باسم الإسلام، ويستندون على نصوصه التي يؤلونها كما يشتهون مستندين إلى كل ما هو ضيق الأفق وصل إلينا في مراحل مثل فيها السلاطين والأمراء والولاة سلطات تتحكم بالنصوص المُنتَجَة لتكريس هيمنتها وتبرير سلطتها.

وفي صلب الدفاع عن حقوق الإنسان يقع موضوع حقوق المرأة، ولذلم اخترنا أن نتناول في الفصل الأول من هذا القسم موضوع حقوق الإنسان على العموم لننتقل في الفصل الثاني إلى حقوق المرأة على الخصوص، وسيكون التحليل هنا منصباً بصفة أساسية على الخطاب الإسلامي في بعده الإنساني، أي على طرائق فهم المسلمين للخطاب الإلهي، آملين أن ننتهي إلى تقديم صورة لمكانة «الإنسان» ولحقوق المرأة في الفكر الإسلامي كما تتجلّى في العلوم الأربعة التي سبقت الإشارة إليها. وليست هذه العلوم في الواقع إلا محصلة تفاعل بين «الخطاب الإلهي» والواقع الاجتماعي التاريخي، فهي الصياغة الفكرية لذلك «التوتر» المستمر بين المثال والواقع.

أولاً: علم الكلام

لعل النزعة الإنسانية لا تتجلى أشد وضوحاً كما تتجلى في الفكر الاعتزالي، حيث الإعلاء من شأن «العقل» لم يكن مجرد أثر من آثار الاحتكاك بالثقافات الأخرى عموماً، والتأثر بالفلسفة اليونانية على وجه الخصوص، بل كان ـ إلى جانب ذلك، وربما قبله ـ نابعاً من الموقف الاجتماعي السياسي للمعتزلة الأوائل ـ وهو أن **العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر** ـ شعاراً مضاداً للعصبية التي بدأت تطل برأسها عقب وفاة الرسول مباشرة، ثم تنامى خطرها في أواخر عصر بني أمية، ووصلت أقصى درجات تطرفها في عصر الدولة العباسية[4]. كان الفرس يفخرون على العرب بحضارتهم وفلسفتهم وتراثهم، وكان

---

(4) انظر: عبد المنعم ماجد: **العصر العباسي الأول**، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973، الجزء الأول، ص: 67. وانظر كذلك: أوليري: **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ترجمة: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972، ص: 60 ـ 61.

العرب يفخرون على الفرس بأنهم أشرف الأمم لأن الوحي الإلهي نزل على نبي منهم.. إلخ ما نجده مبثوثاً في كتابات «الجاحظ». هكذا يمكن القول إن إعلاء المعتزلة من شأن العقل وقيمة المعرفة كان عنصراً جوهرياً من عناصر حداثتهم، إذا صح لنا استخدام هذا المصطلح. كان محاولة منهم لإنهاء التفاخر بالأنساب والعصبيات والأجناس، وإحلال قيم «العقل والمعرفة» لتكون معياراً موضوعياً لتحديد قيمة الإنسان اجتماعياً ودينياً. ويجب أن نذكر في هذا الصدد أن كبار رجال المعتزلة ورؤساءهم كانوا ينتمون اجتماعياً إلى «الموالي»[5]، وهي شريحة عرقية اجتماعية أقل شأناً وقيمة من «العرب» الخُلّص أو الأقحاح، كما يمكن أن نفهم من هجاء الشاعر «بشار بن برد» لعالم النحو واللغة «عبد الله بن إسحق الحضرمي»، لأنه لم يكن يرى في شعره سوى أخطاء النحو:

فلو كان عبدُ الله مَولى هَجَوتُهُ

ولكن عبدَ الله مولى مواليا

وقد كان هذا الموقف الاجتماعي الحداثي للمعتزلة هو كذلك الذي جعلهم يصرون على تأكيد «حرّية» الإرادة الإنسانية، لا لأنها دليل على «العدل» الإلهي ـ وهو المبدأ الجوهري المؤسس لنسقهم الفكري ـ فحسب، بل لأن البرهان على وجود «الله» مستحيل دونها. إنما بمثابة «الفرع» الذي بدونه لا يقوم «الأصل»، لأنه هو الذي يؤسسه معرفياً، وإن كان «الأصل» هو الذي يؤسس «الفراغ» وجودياً. هكذا يذهب القاضي عبد الجبّار (ت: 415 هجرية/ 1025م) إلى أنه:

«لو كان تعالى هو الخالق والمُحدِث لأفعال العباد لأدى هذا

---

(5) انظر: محمود إسماعيل: **الحركات السرية في الإسلام**، مؤسسة «روز اليوسف»، القاهرة، 1973، ص: 135.

الاعتقاد (بعدم قدرة الإنسان على خلق فعله وحريته في الاختيار) إلى أنه لا يُعرف القديم (الله) أصلاً، لأن طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه. فإذا لم يُثبت هذا القائل في الشاهد (أي في الواقع العيني المشهود) حاجة المُحدَث إلى مُحدِث لم يمكنه حمل (قياس) الغائب (عالم ما وراء الحس والشهود) عليه، فلا يمكنه أن يستدل على حاجة المُحدثات التي يَتَعَذَّرُ وقوعها من جهتنا على أن لها مُحدِثاً. فقد صحّ أن ذلك يمنع من معرفة القديم أصلاً، فكيف يقال إنه الخالق لأفعالهم؟، وكيف يصح اعتقاد فرع يؤدي إلى هدم أصله؟»[6].

ومن الطبيعي والمنطقي أن يكون مفهوم «العقل» مفهوماً مؤسساً لمفهوم الحرية في كل تجلياتها، إن على مستوى المعرفة أو على مستوى الفعل. على المستوى المعرفي يصل العقل بأدلته وحدها إلى معرفة وجود الله، وإلى معرفة صفاته (التوحيد والعدل) ومعرفة ما يجب عليه من واجب الشكر لهذا الإله الذي خلقه ومنحه نعمة الحياة، كما يميّز العقل بين «الحسن» و «القبيح» في الأشياء والأفعال. ويبقى دور «الشريعة» مختصاً بالكشف عن الطرائق التي تمكّن الإنسان من أداء تلك الواجبات العقلية، فتعرّف الإنسان مقادير الطاعات ـ كالصلاة والصيام والزكاة ـ ومواقيتها، وهي الأمور التي لا يستطيع العقل أن يعرفها تفصيلاً وإن توصّل إليها مُجمَلة. هذا «العقل» يبدو مفهوماً مطلقاً متحرراً من قيود «الزمان» وعوائق «المكان»، لأنه عقل شاغلُهُ الكون وخالقه من ناحية، ولأنه من ناحية أخرى عقل «الإنسان» المتحرر من قيود الجنس والعرق والثقافة واللغة، أي عقل «الإنسان

(6) المغني في أبواب التوحيد والعدل، المجلّد الثامن: المخلوق، تحقيق: توفيق الطويل وسعد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، د. ت.، ص: 223.

المطلق». هذا الإنسان المطلق الكوني قادر بعقله المطلق الكوني مثله أن يخترق حُجُب الكون بلا دليل من خارجه على الإطلاق، ذلك أن:

«العلم بالمدح والذّم واستحقاقهم على الأفعال... من كمال العقل، وليس بموقوف على أن ذلك قد وقع، بل لو خالط الناس ولم يقع من أحد معصية لما وقع ذم. ولو لم يقع منهم طاعة لما وقع المدح على جهة، ولم يؤثّر ذلك في كون ما ذكرناه من كمال العقل. وكذلك القول فيه لو خُلِق في أرض فلاة في أنه يَحسُن أن يُكلّف متى كَمُل عقله وعَلِم مكان الحمد والذّم وإن لم يَعلم فاعلاً لهما»[7].

لكن هذا الإعلاء من شأن العقل الإنساني معرفياً لا يعني في نظر المعتزلة الإعلاء المطلق من شأن الإنسان في سلّم الكائنات العاقلة التي خلقها الله. إن البشر لا يتمايزون فيما بينهم إلا بالقدرة على استثمار تلك «القوة» التي هي «العقل الضروري» ـ والذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس ـ والوصول إلى مرحلة «العقل النظري» القادر على الوصول إلى معرفة الله ومعرفة صفات عدله وتوحيده وضرورة شكره. وإذا كان الملائكة يتمتعون بتلك المعرفة وهباً من الله سبحانه فإنهم يقعون في مرتبة أعلى من مرتبة الإنسان. ولكن علينا أن نكون مدركين دائماً لحقيقة أن المعتزلة يصوغون مفاهيمهم وفي ذهنهم الإنسان «الاجتماعي» لا الإنسان المطلق بالمعنى الميتافيزيقي، هذا رغم أنهم جعلوا «العقل» قوة مطلقة متحررة من الشروط الاجتماعية، من مكان وزمان وثقافة ولغة، كما سبقت الإشارة. وفارق آخر بين الملائكة والبشر يجعل المعتزلة يؤكدون مفهوم «أفضلية» الملائكة، ذلك هو أنهم مطبوعون على «الطاعة» ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما

---

(7) المغني (سبق ذكره) المجلد الحادي عشر «التكليف»، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، 1965، ص: 483 ـ 484.

يؤمرون﴾ (التحريم/ 6). وهذا يعني أن عين المعتزلة في أحكامهم كانت على الكائن الاجتماعي القادر على المعصية ومخالفة الأمر الإلهي لأنه الكائن الوحيد الذي خُلق حرّاً غير مُجبر. بل لعله الكائن الوحيد الذي يتطاول في الدفاع عن معاصيه بدعوى أنه «مُجبر»، وأن إرادة الله سبحانه هي التي توجّه أفعاله كما زعم حكام بني أمية[8].

من هنا يمكن أن نشرح الخلاف الذي نجده بين مفسري المعتزلة وبين خصومهم ممن أطلقوا على أنفسهم مصطلح «أهل السنة والجماعة» في تعليل أمر الله سبحانه للملائكة أن تسجد لآدم، حسب ما ورد في القرآن الكريم في أكثر من موضع (سورة البقرة/ 34، وسورة ص/ 75 على سبيل المثال لا الحصر). يذهب الطبري (310 هجرية/ 922م) مثلاً إلى أن أمر الله للملائكة بالسجود لآدم كان «تكرمة» له، وكان امتثال الملائكة «طاعة لله»، وليس في هذا شبهة «عبادة»[9]. والزمخشري وإن كان لا يختلف مع الطبري في ذلك الاعتبار فإنه يحاول أن يجد مسوّغاً عقلياً لكل من الأمر الإلهي وامتثال الملائكة، فيقول:

«الذي لا يسوغ هو السجود لغير الله على سبيل العبادة فأما على وجه التكرمة والتبجيل فلا يأباه العقل إلا أن يعلم اللهُ فيه مفسدة فينهى عنه»[10].

---

(8) ينسب القاضي عبد الجبار منشأ مقولة «الجبر» إلى معاوية بن أبي سفيان، فيقول: «أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأنه أظهر أن ما يأتيه (أي من الأفعال) بقضاء الله ومن خلقه؛ ليجعله عذراً فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر. وفشا ذلك في ملوك بني أمية». (المغني، **المخلوق**، سبق ذكره، ص: 4).

(9) محمد بن جرير الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1969، الجزء الأول، ص: 512.

(10) جار الله محمود بن عمر الزمخشري: **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**

وعلى ذلك يكون الأمر الإلهي «مصلحة»، ويكون فعل الملائكة «طاعة»، ورفض إبليس السجود «معصية». إن تصور إبليس أنه أفضل من آدم لأنه مخلوق من النار، والنار أفضل من الطين الذي خُلق منه آدم، تصور فاسد في رأي الزمخشري؛ لأن الأمر الإلهي بالسجود لا يتعلق بالأفضلية. هكذا غاب عن إبليس، فيما يقول الزمخشري إن الله سبحانه:

«حين أمر أعزّ عباده عليه وأقربهم منه زلفى ـ وهم الملائكة ـ وهم أحق بأن يذهبوا بأنفسهم عن التواضع للبشر الضئيل ويستنكفوا من السجود له من غيرهم... (لكنهم) لم يفعلوا، وتبعوا أمر الله وجعلوه قدام أعينهم، ولم يلتفتوا إلى التفاوت بين الساجد والمسجود له تعظيماً لأمر ربهم وإجلالاً لخطابه»[11].

ويتضح الموقف الاعتزالي أشد جلاء في مسألة تفضيل الملائكة على البشر حين يستخدم الزمخشري «التمثيل» أداة بلاغية لشرح دلالة معصية إبليس في الخطاب القرآني:

«ومثاله أن يأمر الملك وزيره أن يزور بعض سُقاط الحشم؛ فيمتنع اعتباراً لسقوطه»[12].

ودلالة هذا الشرح التمثيلي، والتي تجعل من «بعض سُقاط الحشم» مثالاً لآدم، تثير ممثل «أهل السنة والجماعة» ـ أحمد بن محمد المنير السكندري المالكي ـ؛ فيهاجم الزمخشري قائلاً إنه «شديد العصبية» في تفضيل الملائكة لا على البشر فحسب بل على الأنبياء

وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1966، المجلد الثالث، ص: 382.

(11) السابق، ص: 383.

(12) السابق، نفس الصفحة.

كذلك. ويرى أنه:

«أجرم في بسط كلامه على آدم عليه السلام، فمثل قصته في انحطاط مرتبته على زعمه عن رتبة الملائكة بقول الملك لوزيره: زُر بعض سُقاط الحشم، فجعل سُقاط حشم الملك مثالاً لآدم الذي هو عنصر الأنبياء عليهم السلام»[13].

من الواضح هنا أن المسألة من منظور أهل السنة هي المفاضلة بين «الأنبياء» والملائكة، وهي مفاضلة لا بد أن تجنح لتفضيل الأنبياء؛ لسبب بسيط هو أنهم «معصومون» من الخطأ ناهيك بارتكاب المعاصي. أما المعتزلة فشاغلهم الأساسي هو الإنساني الاجتماعي المعرّض للوقوع في الخطأ، ومقارفة الخطايا والذنوب، وذلك بحكم «الحرية» الممنوحة له في «التفكير» وفي «الفعل» على السواء. من جهة أخرى، ليس الأنبياء في منظور المعتزلة معصومين من الأخطاء؛ فقد عصى آدم أمر ربه وأكل من الشجرة التي نهاه عنها. إنما هم معصومون من ارتكاب «الكبائر» التي من شأنها أن تنفِّر الناس من دعوتهم؛ وتشوّه من ثم مصداقيتهم. هكذا نرى أن الفكر الديني ـ ممثلاً هنا في علم الكلام ـ يختار من النصوص ما يتفق مع منظوره وما يدعّم وجهة تفكيره، وما خالف هذا التفكير وعارض ذلك المنظور من نصوص يصبح مجالاً للتأويل والتفسير. وهكذا أفضى تركيز المعتزلة على الجانب «المعرفي» للإنسان، بهدف محاربة «الطائفية» و «العنصرية»، إلى وضعه في مرتبة أدنى من مرتبة الملائكة. وتلك صارت إحدى إشكاليات الفكر الفلسفي الإسلامي، إن لم تكن واحدة من إشكالياته المحورية.

---

(13) الإنتصاف فيما تضمّنه الكشاف من الاعتزال، مطبوع على هامش «الكشاف»، المصدر السابق، نفس الصفحة.

ثانياً: الفلسفة

عند هذا الجانب المعرفي في الإنسان وقف الفلاسفة، سواء الفلاسفة العقليون مثل «الكندي» و «ابن رشد»، أو الفلاسفة الإشراقيون مثل «الفارابي» و «ابن سينا». والمعرفة عندهم جميعاً هي السبيل الوحيد لبلوغ السعادتين: سعادة الدنيا وسعادة الآخرة. وتتحقق المعرفة بالوصول إلى إدراك «ماهية» الوجود عن طريق التأمل العقلي في المدركات الحسية من أدناها إلى أرقاها من ناحية، وفي إدراك ماهية «الإنسان» بالتأمل الباطني الذاتي من ناحية أخرى. وسواء كانت المعرفة «كسبية» ـ أي يصل إليها الإنسان اكتساباً بالتعلم والنظر والاستدلال ـ أم كانت «وهبية» ـ أي يهبها الله للإنسان إلهاماً ـ فإن مصدر المعرفة عقل كوني كبير يطلق عليه الفلاسفة اسم «العقل الفعال» أو «العقل الأول». وسُمّي «الأول» لأنه أول الفيوضات، أو أول المبدعات، التي ظهرت في الوجود عن الله المبدع سبحانه وتعالى. وسُمّي كذلك فعّالاً لأنه يمثل «العلة الفاعلة» لكل ما يحدث في العالم، ومن محتوى معرفته يستمد كل عقل من عقول الكواكب التسعة (من العقل الثاني إلى العقل العاشر) العلوم اللازمة له لتدبير أمر الكوكب الذي يختص به. وبعبارة أخرى، تجمع هذه العقول العشرة بين القوتين: «العلمية» المعرفية من جهة و «العملية» الوجودية من جهة أخرى.

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق ذلك الحديث المنسوب إلى النبي، وإن كان بعض الباحثين يرى أنه من أقوال أفلوطين، والذي احتفت به الأوساط الدينية الإسلامية أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني احتفاء ملموساً، حتى أصبح محور تأويلات عديدة واكتسب معاني ودلالات يصعب حصرها[14].

---

(14) انظر: آجنتس جولدتسيهر: **العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في**

«أولُ ما خلق اللهُ العقلَ، فقال له: أقبل، فأَقبَلَ، ثم قال له أدبر فأدبَرَ، ثم قال الله عزّ وجلّ: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرمَ عليّ منك، بك آخُذ، وبك أُعطي، وبك أُثيب وبك أعاقب».

وسواء عن طريق التأمل العقلي الاستدلالي عند فلاسفة العقل، أو عن طريق «المخيّلة» في أرقى مستويات صفائها عند فلاسفة الإشراق، يتصل الإنسان بالعقل الفعال ويستمد منه المعرفة التامة الكاملة[15]. وإذا كان الطريق الأول، طريق العقل والاستدلال «نادر الوجود وخاصاً بعظماء الرجال» فإن الطريق الثاني، طريق المخيلة والإلهام، خاص بالأنبياء وحدهم؛ «فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزّل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها»[16]. لكن الطريقين يفضيان في نهاية المطاف إلى نفس الغاية. وإذا كان المعتزلة قد انتهوا إلى أنه:

ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل ولو جُعِل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا يوجد في أدلّته إلا ما يَسلم على طريقة العقول ويوافقها، إما على جهة الحقيقة أو على المجاز، لكان

الحديث، ضمن كتاب: **التراث اليوناني في الحضارة العربية**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ط 2، 1965، ص: 218،

(15) انظر: ابراهيم بيومي مدكور: **في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق**، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1967، الجزء الأول، ص: 40. وانظر كذلك: ابراهيم ابراهيم هلال: **نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظر إلى النبوة**، دار النهضة المصرية، 1977، الجزء الأول، ص: 38 ـ 39 وص: 46 ـ 47.

(16) ابراهيم بيومي مدكور، المرجع السابق، ص: 66 ـ 67. وانظر: ابراهيم ابراهيم هلال، المرجع السابق، ص: 114. وانظر كذلك: جوزيف الهاشم: **الفارابي**، المكتب التجاري، بيروت، ط 2، 1968، ص: 140.

أقرب[17]. فإن ابن رشد وصل إلى نفس النتيجة تقريباً حين قرر، استناداً إلى وحدة المصدر المعرفي، أن «الشريعة» و «البرهان» كالأختين في الرضاع ـ ولاحِظ دقة التشبيه ودلالته ـ لا تعارض بينهما ولا تضاد؛ لأن «الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[18].

هكذا يمكن القول إن «الإنسان» الذي يتحدث عنه الفلاسفة، ويضعونه في مستوى قريب من مستوى النبي هو الإنسان الفيلسوف وليس الإنسان الاجتماعي العادي. وهكذا تتحدد قيمة الإنسان طبقاً لمستوى وعيه المعرفي، وينقسم البشر إلى عامة وخاصة. للخاصة سعادة الدارين، وعلى العامة «تقليد» الخاصة لينعموا ببعض السعادة. للخاصة مستوى من المعرفة «البرهانية» أو «الإلهامية» مضنون به على العامة؛ حتى لا تفسد عقائدهم. هذا التقسيم للبشر إلى خاصة وعامة اتفق عليه أشهر خصمين في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية: أبو حامد الغزالي صاحب كتاب «تهافت الفلاسفة» وأبو الوليد ابن رشد صاحب «تهافت التهافت». ومعنى ذلك أن الفكر الإسلامي أخذ يميل بالتدريج إلى «تبرير» تقسيم البشر في الواقع الاجتماعي، خاصة مع تنامي قوة العقل بين «المثقف» والسلطة السياسية، وهي علاقة اعتماد واستناد من الجانب الأول، وتوظيف واستخدام من الجانب الثاني. ولعل تبرير الفروق العقلية، ومن ثم المعرفية، بين البشر كان وسيلة من الوسائل التي حاول بها المثقف أن يفسح لنفسه ـ بسلطة المعرفة ـ موقعاً في النسق الاجتماعي إلى جوار سلطتي «المال» و «الشوكة»، أو القوة

---

(17) القاضي عبد الجبار: **المغني**، سبق ذكره، الجزء السادس عشر، **إعجاز القرآن**، تحقيق: أمين الخولي، 1960، ص: 403.

(18) **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1972، ص: 32.

العسكرية[19].

ثالثاً: التصوف

صار الإنسان الاجتماعي العادي غير المؤهل للمعرفة أو للعرفان محكوماً عليه بأن يسلك طريق «التقليد» والاتِّباع أو يهلك في طريق الضياع. وهذا الهالك هو «الإنسان الحيوان» في مطلع الصوفي الأندلسي الشهير «محيي الدين بن عربي» الذي صاغ نظرية «الإنسان الكامل». ومن الهام هنا تأكيد أن هذا المفهوم الذي صاغه ابن عربي مفهوم مؤلف من عناصر وتأثيرات فكرية عديدة لا مجال لاستعراضها هنا، خاصة والدراسات التي تناولتها عديدة، وسنشير لبعضها فيما يلي. لكن أهم تلك العناصر وأولاها بالاهتمام، وهو القرآن الكريم، لم ينل من عناية الدارسين ما يكشف عن دوره الجوهري المؤسس لهذا المفهوم. ولقد نعى المستشرق ماسينيون على أقرانه من المستشرقين أنهم في دراستهم للفكر الإسلامي يقفون عند عناصر التأثير الخارجي، فيعجزون عن النفاذ إلى جوهر الإسلام ذاته. ويفسر هذا العجز بعدم قدرة أولئك المستشرقين على:

استثمار القرآن للنفاذ للفكر فهماً وتحليلاً... فهذا النص بالنسبة

---

(19) مسألة «سلطة المثقف» مسألة ملموسة في الواقع العربي الاجتماعي والسياسي في أكثر من مستوى، خاصة حين يندمج المثقف في «الفعل» السياسي متجاوزاً الشروط المعرفية لدور المثقف؛ فيصبح في أشد الحالات تطرفاً «بوقاً» من أبواق السلطة السياسية، أو «مبرراً» إيديولوجياً إذا كان أكثر ذكاء، أو يمارس ـ إذا كان انعزالياً ـ سلطة «التعالي» المعرفي ضد «العامة» أو «الرعاع». وليس بعيداً عن الذاكرة دعوة «مصر للمصريين» التي كانت شعاراً للمثقفين في الصراع ضد كل من الاحتلال البريطاني وسلطة الامبراطورية العثمانية، حيث تم تحديد «المصريين» بأنهم أصحاب المصلحة الحقيقية» وهم «الأغنياء بالمال والأغنياء بالعِلم» في تجاهل تام للأغلبية، وهم «الأغنياء بالعَمَل».

للمسلم يمثل مُعجَماً شاملاً ممتازاً، إنه جُماع علومه ومفتاح رؤيته للعالم[20].

لقد خاطب القرآن الإنسان مبلّغاً إياه أن الله سخّر له ﴿**ما في السموات وما في الأرض**﴾ (لقمان/ 20، والجاثية/ 13)، ﴿**وسخّر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون * وما ذرأ ربكم في الأرض مختلفاً ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون * وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون * وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وانهراً وسبلاً لعلكم تهتدون * وعلامات وبالنجم هم يهتدون ***﴾ (النحل/ 12 ـ 16). هذه النصوص، ومثلها كثير في القرآن، تؤكد للعقل المسلم أن العالم كله مخلوق ومسخّر لخدمة الإنسان ومصلحته؛ الأمر الذي يعني أن الإنسان في الخطاب الإلهي هو مركز الكون وغاية الوجود. وتلك هي الفكرة المحورية التي تطورت في الفكر الصوفي في نظرية «الإنسان الكامل». يقول ابن عربي:

ليس شيء من العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته... فكل ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علم ذلك من علمه ـ وهو الإنسان الكامل ـ وجهل ذلك من جهله، وهو الإنسان الحيوان[21].

---

(20) Louis Massignon, **The Passion of al-Hallaj, Mystical and Martyr of Islam,** trans. by Herbert Mason, Prinston University Press, 1982, vol. 111, pp. 3-4.

(21) **فصوص الحِكَم**، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.، ص: 199.

لكن ما هي «حقيقة الصورة» التي جعلت الإنسان يستحق هذه المرتبة العليا في نسق الوجود؟ القرآن أيضاً هو الذي استلهمه المتصوفة المسلمون في صياغة نظريتهم عن الإنسان؛ فالطين ـ المادة التي منها خُلِق الجسد ـ مكون من العناصر الطبيعية ـ أو الأسطُقُسات ـ الأربعة، وهي التراب والهواء والماء والنار[22]. هذا علاوة على تشريف الله لآدم بمباشرة خلقه بيديه (انظر: ص/ 75)، سواء تم تفسير معنى «اليدين» على الحقيقة أو تأويله على المجاز، الأمر الذي اعتُبر تكريماً لآدم وتشريفاً للإنسان على كل ما سواه من المخلوقات؛ لأنها لم تنل هذا الشرف وخُلِقت بالأمر «كن». وتكتمل الصورة الإنسانية بالروح، التي هي قبس من «النفخة الإلهية» (انظر: الحِجر/ 26 والسجدة/ 9 وص/ 72). هكذا يجتمع في الصورة الإنسانية كلّ من «الطبيعي» و «الإلهي»؛ فيصبح الإنسان هو «الكون الجامع الصغير»، كما يمكن أن يقال إن «الكون إنسان كبير»؛ لأنه في الإنسان تجتمع كل حقائق العالم الكبير[23].

يضيف القرآن إلى ذلك كله ما تميّز به آدم على الملائكة، وصار تعليلاً لاستحقاقه «الخلافة» دونهم، ألا وهو أن الله علّمه ﴿**الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قال يـٰآدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم**

(22) انظر تفسير الطبري، سبقت الإشارة إليه، ط دار الريان للتراث وهي مصورة عن ط دار الكتب المصرية، القاهرة، المجلد الثالث والعشرون، ص: 119.

(23) انظر: رسائل إخوان الصفا وخِلاّن الوفا، دار صادر، بيروت، د. ت.، المجلد الثاني، ص: 457.

تكتمون﴾ (البقرة/ 31 ـ 33). وقد أوّل المتصوفة «الأسماء كلها» تأويلاً عرفانياً بأنها «الأسماء الإلهية»، كما أوّلوا «التعليم» تأويلاً وجودياً بمعنى ظهور الأسماء الإلهية، التي كانت «باطنة» في «الذات الإلهية» قبل خلق آدم، وتجلّيها في روح آدم. وكما احتفت الأوساط الفكرية أوائل القرن الثاني بحديث «العقل»، الذي أوردناه فيما سبق، فإن حديثاً عن «الصورة» لقي احتفاء مماثلاً، ولكن في الأوساط العرفانية بصفة خاصة، حيث ينسب إلى النبي أنه قال: **خلق الله آدم على صورته**. وقد فسّر العرفانيون مرجعية ضمير «الهاء» في كلمة «صورته» بأنها الاسم «الله»؛ وعلى ذلك يكون المعنى أن آدم مخلوق على صورة الله. لكن البعض حاول أن ينفي عن الحديث الدلالة الصوفية المستنبطة من ذلك الاعتبار، فقالوا إن مرجعية الضمير هي كلمة آدم؛ وعلى ذلك يكون المعنى: إن الله هو الذي خلق آدم على صورته التي هو عليها، أو بعبارة أخرى: إن الله هو الذي منح آدم صورته. والحقيقة أن هذا التأويل الأخير يُفرغ الحديث من المعنى تماماً؛ فلا خلاف بين المسلمين على حقيقة أن الله هو الذي خلق آدم، ومن المنطقي أن يتضمّن فعل «الخلق» إعطاء الصورة. (انظر على سبيل المثال، وليس على سبيل الحصر: الأعراف/ 11 وغافر/ 64 والتغابن/ 3). والحديث على أية حال صياغة أخرى لما ورد في سفر التكوين؛ فلا سبيل للتأويل الذي يُفقده معناه.

وهكذا يُفضي التأويلُ الصوفي إلى تقرير أفضلية آدم على الملائكة، ولكن من زاوية تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي تناول المتكلمون الموضوع من خلالها. يمثل آدم على المستوى الوجودي التجلّي الأكمل والأشمل لكل من الطبيعي والإلهي؛ وذلك بسبب ظهور الأسماء الإلهية وحقائق الكون في صورته؛ وهو لذلك الكائن

الوحيد القادر على الوصول إلى المعرفة الكاملة الشاملة. إن الوجود كله عند ابن عربي، فيما يقرر أبو العلا عفيفي:

بناء منطقي من أعلاه إلى أدناه، فيه يحتل الإنسان مكان الصدارة بحكم طبيعته المتميزة والتي لا يشاركه فيها من الموجودات شيء. وفي رأي ابن عربي أنه لا يدرك مرتبة الإنسان في الكون ولا يقدّره حق قدره إلا من تحقق بمعرفة الله معرفة تامة. ولا يعرف الله هذه المعرفة إلا الإنسانُ؛ لأنه بالإنسان عرف اللهُ نفسَه، إذ الإنسان هو المجلى الكامل لحقائق الألوهة. وما سوى الإنسان الكامل من الموجودات إنما تعرف من الله بقدر معرفتها بنفسها؛ فليست الموجودات إلاّ صفاته، فمعرفتها ناقصة إذا قارناها بمعرفة الإنسان الذي اجتمعت فيه كل الصفات الإلهية. حتى الملائكة معرفتهم ناقصة؛ لأنهم لا يعرفون من «الحق» إلا «التنزيه»، الذي لا يتعلق بالوجود الظاهر. الإنسان وحده يعرف جانبي «الحق»، لأنه هو نفسه الحق والخلق[24].

هكذا نجد أن مفهوم «الإنسان» في الفكر الصوفي يدور في مجمله حول الإنسان «العارف»، أي الذي تحقق بالمعرفة التامة الكاملة بنفسه وبالوجود والألوهة. هذا الإنسان هو ميزان الحقيقة؛ لأنه هو الكمال بعينه. وهو الإنسان المحتفى به، الرفيع المنزلة والكريم المكانة، أما الإنسان «غير العارف»، الإنسان الاجتماعي البسيط، فلا شأن له في ذلك النسق المعرفي. وهكذا يمكن القول إن الفكر الإسلامي في مجمله لا يختلف كثيراً من هذه الزاوية عن الفكر الوسيط بصفة عامة، وهو الفكر الذي يحدد قيمة الإنسان من خلال هذا

---

(24) **The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul-Arabi,** Cambridge University Press, 1939, p. 80.

التقسيم الحاد للبشر إلى «خاصة» و «عامة». لذلك يجب دائماً، وقبل الانخراط في تدبيج عبارات التوقير والاحتفال التقليدية ـ والتي غالباً ما تكون عبارات مجانية ـ عن الإعلاء من شأن الإنسان، أن يتساءل الباحث عن دلالة «الإنسان» في مجال الفكر الذي يدرسه أو الخطاب موضوع التحليل.

رابعاً: حي بن يقظان؛ أليجوريا العقل الخالص

بدءاً من العنوان الذي اختاره «أبو بكر بن طفيل» (ت: 581 هجرية/ 1185م) لقصته الفلسفية، لا يستطيع الباحث إلا أن يتأمّل دلالته: فحي يمثل «**الحياة**» التي لا تتجلّى إلا في «**يقظة**» العقل. إن الله سبحانه وتعالى، سواء من منهج «الاستدلال» عند المتكلمين، أو في «البرهان» عند الفلاسفة، يتّصف بصفة «الحياة»؛ لأنه لا «علم» بلا حياة. وكل صفات الذات، وهي «القِدَم» ـ تمييزاً للخالق من المخلوق المُحدَث ـ و «القدرة» ـ إثباتاً لعملية الخلق ذاتها ـ و «الحكمة» ـ استدلالاً من إحكام الخلق وانعدام التفاوت بين أجزاء العالم ـ تُفضي فيما يشبه الضرورة المنطقية إلى صفة «العلم». هذا الاقتران بين الصفتين لدرجة التلازم الذي يجعل كلاً منهما متضمنة للأخرى نجده في الخطاب القرآني في أكثر من سياق، ففي سياق آية «الكرسي» من سورة البقرة (255) نجد التلازم واضحاً لا يحتاج إلى شرح أو تحليل[25]. وفي سياق آخر تقترن صفة «الحياة» بتنزيل الكتاب (آل عمران/ 2 ـ 3) أو بالخلق (الفرقان/ 58 ـ 59) كما تقترن بالإحياء

---

(25) إذا كانت الآية الكريمة تربط هذا الربط المحكم بين «حياة» الله سبحانه وبين «علمه»، فكيف يُصِرّ بعض من لا علم عنده ولا بصيرة أن «الكرسي»، الذي يسع السمواتِ والأرضَ شيء آخر غير العلم. انظر: حيثيات الحكم القضائي السابق الإشارة إليه.

والإماتة (غافر/65 ـ 68). في ضوء هذا التلازم يختار ابن طفيل اسم بطل قصته؛ ليشير إلى «مطلق» الإنسان؛ وليُحيل إحالة رمزية إلى إمكانات هذا الحي بن «يقظان» الذي ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ ربما بدلالة صيغة المبالغة «فعلان».

تتأكد تلك الطبيعة المطلقة لشخصية البطل حين يطرح ابن طفيل احتمالين لميلاده: الاحتمال الأول، والذي يبدو من السياق السردي أنه الاحتمال الراجح عند ابن طفيل، هو أنه ولد من الطبيعة من غير أب أو أم. والوصف التفصيلي لعملية «التولد» الطبيعي تلك تبدو تصويراً أو إعادة تمثيل لقصة خلق جسد «آدم» من عناصر الطبيعة أو الإسطقسات الأربعة، ثم بث الحياة في هذا الجسد بالنفخة الإلهية. فالطينة التي تولّد عنها «حي»:

تخمّرت على مرّ السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد، والرطب باليابس، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى، وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً، وكان بعضها يفضُل بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان، فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه الغليان لشدة لزوجتها. وحدث في الوسط منها لزوجة ونَفَاخَة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية الاعتدال اللائق به. فتعلق به عند ذلك الروحُ الذي هو «من أمر الله» تعالى وتشبّث به تشبّثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل[26].

---

(26) **حي بن يقظان**، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط 4، ص: 29. الاحتمال الثاني، أو الرأي الثاني، أنه ابن زواج سرّي لأميرة خشيت من افتضاح سرها؛ فوضعته في «تابوت» وألقت به في البحر، فحمله المد إلى «الجزيرة». وهي تضمين واضح لقصة «موسى» الطفل في القرآن، ولكنها لا

ويتزايد تأكيد صفة الإطلاق في البطل، أي من حيث دلالته على مطلق الإنسان، حين يواجه البطل للمرّة الأولى مواجهة مباشرة معضلة «الموت» متمثلة في موت «الظبية»، التي كانت له بمثابة الأم. كان قد بلغ من العمر سنوات سبع، واستطاع أن يتأقلم مع الحياة في الجزيرة بحيواناتها ووحوشها عن طريق «التقليد» أولاً، ثم بدأ في ابتكار بعض الحلول التي عمّقت وعيه بتميّزه عن الحيوانات والوحش واستقلاله عنها. حاول أن يكتشف «العِلّة» التي أفضت إلى الموت؛ فقام بتشريح جثة الظبية حتى وصل إلى التجويف الأيسر من «القلب»، فلما وجده خالياً أدرك أن خُلوّه دليل على أنه موطن «سر» الحياة لأنه:

ارتحل عنه وأخلاه. وعند ذلك طرأ على هذا الجسد من العطلة ما طرأ، ففقد الإدراك وعَدِم الحراك... فصار عنده الجسد خسيساً، لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء التي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك. فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو؟ وكيف هو؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد؟ وإلى أين صار؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان خرج كارهاً؟ وما السبب الذي كرّه إليه الجسد حتى فارقه، إن كان خرج مختاراً؟[27].

ويهتدي «حي» إلى عملية «دفن» جثمان الظبية بالتقليد، تقليد الغراب الذي صرع غراباً آخر وقام بدفنه. والمشهد في قصتنا هذه يكاد ينقل المشهد القرآني في قصة ابني آدم «قابيل» و «هابيل»، باستثناء ما تضمنته القصة القرآنية من النص على أن الله هو الذي «بعث» الغراب

تحتل من المساحة السردية إلا فقرتين بينما يحتل الرأي الأول باقي الجزء الأول من القصة كاملاً.

(27) السابق، ص: 39.

ليُرِيَ القاتل ﴿كيف يواري سوأة أخيه﴾ (المائدة/ 31). لكن هذه الدلالة غير غائبة عن قصتنا؛ لأن إحساس «حي» بأنه كان أحق من الغراب بالاهتداء إلى عملية الدفن يعمّق في نفس القارىء استدعاء الدلالات الموجودة في الأصل، على أساس أنها مضمرة في النص الراهن مهما كانت غائبة. ومن هنا يمهّد النص قارئه لإدراك أن العقل الإنساني في سعيه المخلص والدؤوب للمعرفة والفهم تحوطه العناية الإلهية وترعاه دائماً.

هذا البطل الكوني المطلق، أو العقل الخالص، يعيش في جزيرة مهجورة من الجزائر الموهومة أو المتخيلة. وهي جزيرة مثالية الموقع الجغرافي والمناخ «**أعدل بقاع الأرض هواء**»، فليس بها «حرّ مفرط ولا برد مفرط»، وهي بالإضافة إلى ذلك أتم الأماكن استعداداً «**الشروق النور الأعلى عليها**»[28]. في هذه الجزيرة، ليس سوى الإنسان الذي لا يدرك القارىء ما إذا كان ذكراً أم أنثى إلا بدلالة الاسم المُذكّر «حي»، بالإضافة إلى جملة واحدة في النص كله[29]. هذا الإنسان لا يحتاج مجتمعاً ولا لغة، فضلاً عن أن نقول تعليماً أو ثقافة، لكي تنمو مداركه أو تستيقظ حواسه أو ينشط عقله ويتحرك وعيه. إنه شديد الشبه بالإنسان الذي يتحدث عنه المعتزلة كما سبق أن بينّا، لكنه يتفوق عليه بأنه لم يكتف بالوقوف عند حدود المعرفة الاستدلالية بوجود الله وبصفات عدله وتوحيده. لقد وصل عن طريق الاستدلال إلى إثبات «حدوث» العالم؛ واستنباط حاجته إلى «محدِث» مغاير له في الطبيعة والصفات:

---

(28) السابق، ص: 26 ـ 27.

(29) وردت هذه الجملة الوحيدة في سياق مقارنة «حي» بين أجساد الحيوانات وبين جسده؛ فلاحَظ ضمن ما لاحظ أنها «أخفى قضباناً منه»، ص: 34.

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حُسنٌ، أو بهاء أو كمال، أو قوة، أو فضيلة من الفضائل ـ أي فضيلة كانت ـ تفكّر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار ـ جل جلاله ـ ومن وجوده، ومن فعله. فعلم أن الذي هو في ذاته أعظمُ منها وأكملُ، وأتمّ وأحسن، وأبهى وأجملُ وأدومُ. وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك. فما زال يتتبع صفات الكمال كلها؛ فيراها له، وصادرة عنه، ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه. وتتبّع صفات النقص كلها، فرآه بريئاً منها ومنزهاً عنها. وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض، أو ما يتعلق بالعدم؟ وكيف يكون للعدم[30] تعلّقٌ أو تلمّسٌ بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته، المعطى لكل ذي وجودٍ وجودَه. فلا وجود إلا هو: فهو الوجود، وهو الكمال، وهو التمام، وهو الحسن، وهو البهاء، وهو القدرة، وهو العلم، وهو هو، و **﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾**[31].

هذا مستوى ما وصل إليه «حي»، في سن الخامسة والثلاثين، من معرفة عقلية أساسها ومصدرها النظر في الأدلة الوجودية. وقد حرّكت تلك المعرفة لواعج شوقه إلى مشاهدة جمال ذلك الموجود الذي أثبته عقله، وهذا ما يُميّز «حي» عن إنسان المعتزلة، فهو إنسان الفلاسفة، البرهانيين والعرفانيين، كما هو إنسان المتصوفة. إنه باختصار «الإنسان العارف»، الكامل والنموذج، الذي أنتجه الوعي الإسلامي. إن البراهين الوجودية لا تكفي هذا الإنسان لتحقيق السعادة التي تتمثل في معانقة المطلق والاتحاد به. والسبيل إلى ذلك هو إسقاط ما سوى الضروري من حاجات «الجسد»، الذي ليس إلا

---

(30) الكلمة في النص المنشور «العدم»، وما أثبتناه هو الأصح.
(31) السابق، ص: 64.

مُختصر للكون كما سلفت الإشارة، وذلك من أجل تطهير النفس وتنقيتها من الشواغل حتى تصل إلى حالة الاستعداد للاتصال بمصدرها وأصلها الأول. هكذا واصل بطلنا مجاهداته منتقلاً من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام حتى فَنِيَ عن ذاته وعن جميع الذوات.

ولم ير في الوجود إلا الواحد الحي القيوم، وشاهد ما شاهد؛ ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار، عندما أفاق من حاله التي هي شبيهة بالسُكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً في الحقيقة، بل **ليس ثم شيءٌ إلا ذات الحق**، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها. فإنه وإن نُسِب إلى الجسم الذي ظهر فيه، فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس. وإن زال الجسم زال نوره وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم، ولم يزد عند مغيبه[32].

وتصل القصة إلى ذروتها وختامها، ونصل معها نحن القرّاء إلى «بيت القصيد» وبؤرة الدلالة. يصل إلى الجزيرة «**أسال**»، عابد متبتل زاهد يطلب العزلة، واسمه دال على ما يعتمل بنفسه من «**أسئلة**»؛ لما

«كان في طباعه من دوام الفكرة، وملازمة العبرة، والغوص على

---

(32) السابق، ص: 81. إنها «وحدة الوجود» التي دفع «الحلاج» حياته ثمناً للبوح بها، وعبّر عنها «الغزالي» في كتبه «المضنون بها» على العامة، وهي أخيراً النظرية التي ملأ «ابن عربي» بها الدنيا وشغل الناس بعد «ابن طفيل» بقليل. لذلك علينا أن نتفهّم «استدراك» الراوي على البطل في قصتنا بوصف تلك الوحدة التي أطال في شرحها وأسهب بأنها «**شبهة**»، ص: 82.

المعاني» حسب عبارة الراوي[33]. وهو من أتباع دين منزّل تعمّق في فهم أسراره وغاص في باطن معانيه الروحية، ولم يكتف بظاهر الألفاظ التي وردت «في صفة الله ـ عزّ وجل ـ وصفات المعاد والثواب والعقاب».

وكان في ذلك كله على خلاف مع صديق له من أتباع دينه وأهل موطنه، كان «أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشد بعداً عن التأويل، وأوقف عن التصرف والتأمل»[34]. من هنا يحمل هذا الصاحب اسم **«سلامان»** الدال على إيثار **«السلامة»** بلزوم الجماعة والتمسك بقولها ـ ولاحظ بأي الصفات يصفه الراوي ـ.

«لما كان في طباعه من الجُبن عن الفكرة والتصرّف. فكانت ملازمته للجماعة عنده مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة، ويعيذ من همزات الشياطين»[35].

ويلتقي كل من «حي» و «أسال»، ويقوم «أسال» بتعليم بطلنا اللغة: «بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات، وينطق بأسمائها، ويكرر ذلك عليه، ويحمله على النطق؛ فينطق بها مقترناً بالإشارة؛ حتى **علمه الأسماء كلها**، ودرّجه قليلاً حتى تكلّم في أقرب مدة»[36]. ثم كانت المفاجأة المذهلة حين سمع «أسال» وصف «حي» لحقائق الوجود كما شاهدها وعاينها؛ فتيقن:

أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل،

---

(33) السابق، ص: 90.

(34) السابق، ص: 89.

(35) السابق، ص: 90.

(36) السابق، ص: 92. والتأكيد من عندنا؛ لأن الوصف يستدعي إلى «النص» عملية تعليم «آدم» الأسماء كما شرحتها كتب التفسير.

وملائكته وكتبه، واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان. فانفتح بصر قلبه (أي أسال)، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مُغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح. وصار من أولي الألباب. وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير. وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون[37].

ويقوم «أسال» بالمثل بإعلام «حي» بشأن الجزيرة التي جاء منها، ويعرّفه بالدين الذي يؤمن به، وبأوامره ونواهيه، بعباداته ومعاملاته.. إلخ. وهنا لا يجد «حي» إلا توافقاً كاملاً بين ما توصل إليه في توحّده وخلوته وبين ما جاء به «الوحي» جُملة. أما في التفاصيل فقد تملكته الحيرة في بعض الأمور؛ لأنه لم يدر وجه الحكمة فيها. من هذه الأمور: لماذا يعتمد الوحي في **«أمر العالم الإلهي»**، وفي **«أمر الثواب والعقاب»** على ضرب الأمثال دون المكاشفة بالحقيقة بلغة صريحة لا تحتمل التأويل والاختلاف؟ أليس هذا الاعتماد على «التمثيل» في العبارة عن تلك الحقائق هو الذي أوقع «الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق، هو مُنَزّه عنها وبريء منها؟». والأمر الثاني الذي أثار حيرة «حي» هو أمر العبادات والمعاملات؛ إذ رأى في الوحي «اختصاراً» في العبادات إذا قورن بما ورد من «تفصيل» وتطويل في المعاملات[38].

ولقد سبق للمتكلمين أن تناولوا المشكل الخاص بالعبارات التمثيلية، أو المجازية، في القرآن الكريم في سياق مناقشاتهم لقضية

---

(37) السابق، ص: 92 ـ 93.

(38) السابق، ص: 93 ـ 94.

«المحكم والمتشابه»، وهي قضية أثارها الخطاب القرآني ذاته (آل عمران/ 7). وكانت إجاباتهم تتلخص ـ رغم اختلاف اتجاهاتهم وميولهم الإيديولوجية ـ في أن الحكمة الإلهية اقتضت من وراء ذلك إثارة العقل الإنساني من أجل تحريكه للاجتهاد تعريضاً للمجتهد لمزيد من الثواب، وتمييزاً له عن المقلد[39]. لكن الخطاب الفلسفي عامة، وانطلاقاً من التقسيم الحاد للبشر إلى خاصة وعامة، أو إلى «ذوي الفِطَر الفائقة» و «ذوي الفطر الناقصة» ـ إذا استخدمنا عبارة ابن طفيل ـ جعل من الوحي مجرد خطاب للعامة يتناسب مع نقص فطرتهم، لكنه يتضمّن «إشارات وتنبيهات» للخاصة والحكماء تمكنهم من تأويل عباراته المجازية والتمثيلية تأويلاً يكشف الدلالات الحقة المقصودة من ورائها. واعتبرت هذه التأويلات الكاشفة عن الحقيقة «مُحرّمة» على العامة «مضنوناً بها» على غير الخاصة، سواء كانوا من أهل البرهان أم من أهل العرفان[40].

هكذا يرحل «حي» مع صاحبه «أسال» إلى الجزيرة التي أتى منها، آملاً أن «تكون نجاتهم على يديه» بإيضاح الحقيقة وتبيينها لهم. لكنه حين شرع «في تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم» وجد منهم انقباضاً واشمئزازاً وسخطاً، لأنه، كما يعلل الراوي ببساطة متناهية، «لم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص، وسوء الرأي، وضعف العزم، وأنهم ﴿كالأنعام بل هم أضل سبيلا﴾ (الفرقان/ 46)[41].

---

(39) سبق لنا تناول هذه القضية في سياق دراستنا: **الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 4، 1996، ص: 164 ـ 190.

(40) تعرّضنا لهذه القضية في دراستنا: **خطاب ابن رشد وضغوط الخطاب النقيض**، للنشر، مجلة «ألف للبلاغة المقارنة»، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1996.

(41) **حي بن يقظان**، ص: 94 ـ 95.

وأخيراً يتحقق «حي» بأن شأن العامة التمسك بالظواهر والركون إلى التمثيلات والتشبيهات بوصفها حقائق حرفية، فأدرك «أن الحكمة كلها، والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه»[42]. وقبل أن يغادر الجزيرة هو و «أسال» عائدين إلى جزيرة «حي» توجّه إلى الناس متظاهراً بالتوبة عن الآراء التي سبق أن أعلنها لهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور[43].

تلك هي النهاية التي يرسو عليها العقل الكوني للعارف: العزلة والتوحّد، والتسليم للعامة بجهلهم بدلاً من بذل الوسع في تعليمهم؛ وهل يجدي التعليم مع من لا تتقبل فطرته؟ ولأنهم مفطورون على جهلهم، ومجبولون عليه في شبه «جبرية» صارمة، فما على العارف إلا أن ينزوي بعيداً عنهم محققاً خلاصه الفردي في أحضان المطلق، الذي قد يتشاكل ـ أحياناً ـ مع «مطلق» السلطة. وبهذا ينفرد العارف باستحقاق لفظ «الإنسان»، أما العامة فهم **﴿كالأنعام بل هم أضل سبيلا﴾**. وهنا تبدو مساحة التراجع واسعة في مفهوم الإنسان في الخطاب الإسلامي بين القرن الثاني أو الثالث ـ حيث «العقل»، ومن ثم القابلية للعلم والمعرفة، أعدل الأشياء قسمة بين البشر ـ والقرن السادس، حيث العقل هبة ربانية يختص الله بها قليلاً من المختارين المصطفين.

---

(42) السابق، ص: 96 ـ 97.

(43) السابق، ص: 97.

خامساً: الفقه

في الفقه القانوني عموماً يكون الإنسان موضوعاً للواجب والممنوع، وكلاهما وجهان لغاية واحدة: هي منع التصادم بين الإرادات والحريات الفردية. إن الذي يفرض قانون المباح والممنوع إرادة تعلو على إرادات الأفراد، وهي إرادة المجتمع التي عبّر عنها بعض الفلاسفة بمصطلح «العقد الاجتماعي». لكننا نعرف من علم الاجتماع أن ما يسمى بالعقد الاجتماعي ليس إلا الشروط التي تفرضها إرادة القوى الاجتماعية المسيطرة والمهيمنة، أي التي تمتلك أدوات السيطرة والهيمنة، والتي تبدأ من ملكية أدوات الإنتاج ولا تنتهي عند إنتاج الإيديولوجيا، والقانون أحد أدواتها للسيطرة والحكم وتسيير شؤون المجتمع.

الفقه في تاريخ الفكر الإسلامي هو القانون أو القوانين التي صاغها المجتمع اعتماداً على مرجعية النصوص التشريعية التي وردت في القرآن الكريم. لكن النصوص التشريعية التي تضمّنها القرآن تمثل نسبة ضئيلة لا تكاد تتجاوز واحداً من ستة أجزاء من مجموع القرآن كله. ومعظم هذه النصوص التشريعية تتناول شؤون الأسرة من زواج وطلاق وميراث، ويتناول بعضها جزئيات من مسائل التعامل التجاري في البيع والشراء، وينصب بعضها على أمور العبادات والأخلاق. ولذلك احتاج الفقهاء إلى بلورة وسائل استنباط واجتهاد دقيقة؛ ليتمكنوا من إقامة بناء قانوني كامل مستمد من النصوص الدينية. فقاموا أولاً بإدماج القوانين والأعراف والممارسات الاجتماعية السابقة، والتي لم يتعرّض لها الإسلام بالنهي أو التحريم، داخل بنائهم الفقهي، وذلك في إطار «شرع من كان قبلنا» أو «الاستحسان» أو «المصالح المرسلة»... الخ. وبلور أهل «الرأي»، ومنهم الإمام «أبو حنيفة

النعمان»، مبدأ «القياس» لتطبيق الأحكام التي وردت بها النصوص على الوقائع الشبيهة أو المماثلة بوجه من الوجوه للواقعة الأصلية التي ورد فيها الحكم. وهو المبدأ الذي أقرّه «الإمام الشافعي» ووضع له الضوابط والشروط، وجعله مصدراً من مصادر التشريع يأتي بعد «القرآن» و «السنة» و «الإجماع»[44].

من الطبيعي في هذا الإطار القانوني أن يكون البُعد الذي يتم التركيز عليه في مفهوم الإنسان هو بعد «الطاعة»؛ فالمشرّع سلطة عليا مقدسة لا تتطاول إلى مستواها كل السلطات الدنيوية الأرضية. إنه «الله» المكلِف، والإنسان هو «المكلَف» الذي لا خلاص له إلا في الطاعة. وقد ميّز الفكر الفقهي بين ثلاثة مستويات أساسية من الأفعال: **«الواجب»** وهو الذي يُعاقب الإنسان على عدم فعله، ويقابله **«المحرّم»** وهو الذي يُعاقب الإنسان إذا فعَلَه، وما سوى هذين فهو **«المباح»**، سواء جاء ذكره في النصوص أو سكتت عنه، أي أنه مجال يقع خارج التقنين الفقهي ويدخل في مجال «الحريات» الفردية والاجتماعية. وقد بلغ من دقة الفقه الإسلامي في عصر الازدهار أن أضاف للتقسيم الثلاثي الأساسي قسمين من الأفعال الاختيارية: أولهما هو **«المندوب»** وهو الأفعال التي من شأنها أن تُقرّب الإنسان من فعل «الخير»، وهي مرغوبة من المشرّع ويُثاب الإنسان إذا فعلها، لكن ليس هناك عقاب على عدم فعلها. والقسم الثاني هو **«المكروه»**، وهي الأفعال التي تُغري الإنسان بمقارفة الخطيئة والمعصية، وهي غير مرغوبة من المشرّع ويُكافأ الإنسانُ على تركها، ولكن لا يوجد عقاب على فعلها.

---

(44) يمكن العودة لكتابنا: **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1996.

ومعنى ذلك أن «الإلزام» إنما يقع على مجالين فقط من المجالات الخمسة المذكورة، وما سوى هذين المجالين لا يتمتع بأي قدر من الإلزام خارج نطاق «الإلتزام» الفردي الأخلاقي النابع من «التقوى» الباطنية. وفي جميع الأحوال يكون معيار القيمة في الفقه هو «الطاعة»، وعلى أساسها وحدها تتحدد قيمة الإنسان، بل تتحدد إنسانيته في المجتمع المحكوم بهذا الإطار القانوني. ورغم أن الفقهاء في العصور الأولى ميّزوا كذلك بين «حق» الله على الفرد والجماعة وبين الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأفراد داخل المجتمع، فإن متأخري الفقهاء قد مالوا إلى الخلط وعدم التمييز بين «الاجتماعي» و «الديني»، الأمر الذي أفضى إلى «التمييز» بين البشر بسبب الدين. وكانت النتيجة تلك الأحكام المشددة الغليظة ضد غير المسلمين، والتي ظلت لحسن الحظ مجرد آراء لم يأخذ المسلمون بها في ممارساتهم العملية؛ فلم يسجل تاريخ المسلمين في فتوحاتهم وقائع قتل جماعي أو تطهير ديني. لكن الأحكام الفقهية استخدمت في الغالب لتصفية الخصوم بعد وصمهم باتهامات «الإلحاد» و «الزندقة» و «الكفر».

سادساً: الإنسان بين «الفكر» و «الواقع»

من خلال هذ الاستعراض لمفهوم «الإنسان» في الفكر الإسلامي يمكن القول إن الإنسان الذي احتفى به القرآن والسنة في كثير من نصوصهما قد خضع لتحديدات شتى في مجال الفكر، فهو الإنسان «المفكر» عند المعتزلة، «العارف» عند الفلاسفة والمتصوفة، وهو «المُكلّف» المطيع عند الفقهاء. وفي معظم هذه التحديدات غاب الإنسان «الكائن الاجتماعي» ـ غير العارف أو غير المطيع ـ عن هذا الفكر. وهذا هو الذي أدّى إلى نفي غير المسلم وإلى نفي المسلم

«غير المطيع». فإذا كان هذا الأخير «عارفاً» تم تصنيفه «زنديقاً» يستحق الذبح أو الإحراق. فحين ينتقل النص من مثاليته وطوباويته إلى مجال الفكر تتدخل الإنحيازات الفكرية والتعصبات الإيديولوجية لتُمارِس الإقصاء والاستبعاد. وحين يُمارَس الفكرُ على أرض الواقع الاجتماعي والسياسي تتزايد حدّة الاستبعاد والإقصاء لأسباب سياسية اجتماعية تتخفى وراء مبررات دينية وفكرية.

في السياق الاجتماعي يميل السياسي ـ المسيطر والمهيمن ـ إلى استثمار الفكري لصالحه مستخدماً كل الوسائل والطرق من الترغيب والترهيب ـ سياسة الجزرة والعصا ـ التي تُمارَس في المجتمعات الديكتاتورية بطريقة فذة لتطويع «العارف» وإدماجه في منظومة السلطة؛ وعن طريقه يَسهُل توجيه العامة إلى سبيل الطاعة والإذعان، ويتمتع ذلك العارف المطيع بالرضا السامي ويُمنح ألقاب «الإمام» و «الحُجّة» و «الثقة». أما إذا استعصى «العارف» على الدخول في حيز الطاعة صار «زنديقاً» عاصياً خارجاً عن الملة؛ فاضطُهد وسُجن وعُذّب وقُتِل صلباً أو بتقطيع أطرافه، أو يُكتَفى بإحراق كتبه في أحسن الأحوال. ويمكن هنا الاستشهاد على سبيل المثال لا الحصر بأسماء «معبد الجهني» و «الجعد بن درهم» و «غيلان الدمشقي» و «ابن المقفع» و «الحلاج» و «السهروردي» و «ابن رشد». كما يمكن الإشارة بالمثل إلى محاولات التشويه المستمرّة حتى الآن لفكر بعض الاتجاهات والفرق الإسلامية التي كانت معارضة للسلطة الرسمية، مثل «الخوارج» و «الشيعة» و «القرامطة».

إذا انتقلنا من مجال «العارف» و «المُعارِض» السياسي إلى «الإنسان» العادي، فسوف نلاحظ فوراً أنه الإنسان الذي أهمل المؤرخون شأنه وأضربوا عن ذكره؛ لأنهم شُغِلوا أساساً بتاريخ «الرسل

والملوك»[45] يقابلنا هذا الإنسان العادي في سياق الأحداث الكبرى في التاريخ كمّاً مُهملاً يشار إليه باسم «العامة» و «الطّغام» و «الحَشَوية».. الخ. وينكشف أمر تحقير الإنسان العادي من طريقة تعامل الحكام معهم؛ فصرخة الخليفة الثاني ـ عمر بن الخطاب ـ في وجه واليه على مصر ـ عمرو بن العاص ـ استجابة لشكوى من مصري قبطي: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟» لم يكررها الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» حين شكا إليه ممثلو الناس مظالم بعض ولاته، بل وأرسل إلى واليه في مصر خطاباً يطلب منه فيه أن يؤدب هؤلاء الرعاع. وسواء كان أمر الخطاب معلوماً للخليفة أم كان مرسلاً من وراء ظهره ودون علمه، فدلالة احتقار السلطة للعامة تظل قائمة بدءاً من تلك المرحلة.

في عصر الدولة الأموية حاول الحكام بكل وسيلة توظيف العلماء والفقهاء، فقَبِل من قبل ورَفض من رفض، ودفع ثمن رفضه وحرصه على استقلاله سجناً وتعذيباً. وكان «الخداع الإيديولوجي» سبيلهم إلى السيطرة على العامة. هكذا كانت مقولة «الجبر» غطاء دينياً وشرعياً لتبرير الظلم، وكان الحكم بالرياء على من دخلوا في الإسلام؛ فسقطت عنهم «الجزية»، تبريراً لاستمرار فرضها عليهم رغم إسلامهم؛ وذلك حتى لا تتأثر مواردهم المالية وتجفّ منابع الثراء والأبهة. وضاعت صرخة الخليفة «عمر بن عبد العزيز»: «لقد جعلنا الله ولاة لا جُباة» سُدى بعد وفاته. وإذ انبثقت مقولة «الإرجاء» ـ أي ترك الحكم على عقيدة الإنسان لله سبحانه وحده يوم الحساب ـ رداً فكرياً لمناهضة التأويل الأموي لإيمان الناس واختيارهم الدخول في

(45) عنوان موسوعة «محمد بن جرير الطبري» ـ صاحب التفسير الذي أشرنا إليه أكثر من مرة ـ في التاريخ.

الإسلام، سرعان ما تم استيعابها في نطاق إيديولوجيا الدولة؛ فتحول المرجئة من «الثورة» ضد النظام إلى تبريره، وصار «الإرجاء» امتناعاً عن نقد الظلم والفساد السياسيين[46]. ولم يختلف الأمر كثيراً في عصر بني العباس؛ حيث حاول «المأمون» أن يفرض عقيدة «خلق القرآن» بقوة السيف فقضى على الفكر الاعتزالي، وأفسح المجال لهيمنة السلفية الحنبلية هيمنة شبه تامة.

وبالتدريج تحوّل الفكر الإسلامي من أن يكون «صياغة» للواقع وترشيداً له إلى أن يكون «تبريراً» لهذا الواقع بمنحه غطاء إيديولوجياً ومشروعية دينية. هيمن نمط «العارف المطيع» في مجال الفكر والثقافة والأدب في القرن الخامس تقريباً، وتزايد دوره في تحويل الفكر إلى غطاء يحجب عن الوعي آليات السلطة في السيطرة والهيمنة والاستغلال والعنف. هكذا خاض «أبو حامد الغزالي» معارك فكرية لصالح النظام العباسي على أكثر من جبهة: تأسيس الفكر «الأشعري» تأسيساً فلسفياً، وتقنين التصوف المهادن المذعن بديلاً للتصوف الثائر المعارض، وتبرير سلطة الخليفة العباسي ضد سلطة عدوه الشيعي، وعلى الأسس الشيعية ذاتها، وأخيراً مناهضة محتوى الفكر الفلسفي العقلاني والحكم بكفر الفلاسفة[47]. بعد ذلك تجمد الاجتهاد،

(46) انظر: محمود إسماعيل: **الحركات السرية في الإسلام**، سبق ذكره، ص: 53.

(47) تمثل مؤلفات أبو حامد الغزالي (ت: 505 هجرية/1111م) الصياغات الفكرية التي سيطرت وسادت في معظم أنحاء العالم الإسلامي منذ القرن السادس وحتى الآن. ورغم ما تتضمنه تلك المؤلفات من حيوية، خاصة إذا قورنت بمثيلاتها المتأخرة، فهي التي مهّدت لغلق باب الاجتهاد فيما بعد. ويرجع السبب في حيوية مؤلفات «الغزالي» إلى أنه كان يمارس إنتاج خطابه في سياق فكري متعدد الخطابات، وفي واقع اجتماعي سياسي ما زال قادراً على تحمّل التعدد الفكري. من أهم مؤلفاته في علم الكلام: **«الاقتصاد في الاعتقاد»، «فصل التفرقة بين**

وسيطرت نزعة الشروح والتلخيصات في كثير من المجالات المعرفية. وتحول الاتجاه الفكري الأشعري الممتزج بالتصوف من كونه مجرد اتجاه ضمن اتجاهات أخرى عديدة إلى أن يكون هو «العقيدة». وصارت أقاويل الأشاعرة والحنابلة في أصول الدين تذكر في الكتب المتأخرة تحت عنوان «ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به». وهيمن «التقليد» على العقل المسلم؛ فاكتفى بترديد أقوال القدماء وتكرارها. وصارت علوم الفلسفة والمنطق من المحرمات؛ فمنع تعلّمها وتعليمها، وانعكس موقف التبعية للماضي، والإذعان لأقاويل القدماء دون فحص أو نقاش، إلى نوع من «الإذعان» و «التسليم» و «الطاعة» لكل سلطة تتدثر بعباءة القديم أو تحتمي بمظلة «التراث». وفي هذا الإطار يصبح المعيار الوحيد للإنسان هو «الطاعة»، وهو معيار لا يترك مجالاً لإنسانية خارج المعيار، سواء للمسلم فضلاً عن غير المسلم.

سابعاً: الإنسان في خطاب الإسلام السياسي

إن ما يميز حركات الإسلام السياسي عن أصولها السلفية هو قدرتها على الحشد والتعبئة السياسيتين؛ استثماراً لفشل كل مشروعات التحديث والتنمية من جهة، وما تعلنه من وقوفها ضد التبعية في كل المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فضلاً عن التبعية الثقافية والحضارية من جهة أخرى. ونجاحُها الملموس والبادي في انتشار أقاويلها بين أوساط شعبية ومهنية، بل بين قطاعات يعتد بها من النخبة، مردودٌ إلى تأويلاتها السياسية البرجماتية للعقائد والنصوص الدينية، وتحويل الدين عن وظائفه الأساسية ـ الروحية والأخلاقية ـ

الإسلام والزندقة»، «إلجام العوام عن علم الكلام»؛ وفي الفلسفة «تهافت الفلاسفة»؛ وفي التصوف «إحياء علوم الدين» و «مشكاة الأنوار»؛ وفي الفكر السياسي «الرد على الباطنية»، وهي المجالات التي أشرنا إليها.

ليؤدي دورَ إيديولوجيا «المعارضة» ضد أنظمة الحكم القائمة، سعياً للوصول إلى السلطة. لكن إيديولوجيا التأويل تلك لا تقدّم في الحقيقة بديلاً فعلياً يتجاوز بالوطن أزمته أو بالأمة تخلّفها؛ لأنها تستمد مقولاتها الأساسية من الفكر السلفي في عصور الانحطاط.

يكفي هنا أن نشير إلى مقولة «الحاكمية»، التي تعني ضرورة الاحتكام إلى الشريعة ـ سواء في أصولها النصية في القرآن والسنة، أو في اجتهادات الفقهاء من مدرسة «أهل السنة» بصفة خاصة ـ في كل تفاصيل الحياة وجزئياتها، على مستوى الفرد والمجتمع. وتلك المقولة كما هو واضح تستبعد من مجال تنظيم الحياة الإنسانية أي مرجعية أخرى سوى مرجعية الفقهاء والوعاظ؛ فهم وحدهم الذين يوجهون شؤون الاقتصاد والسياسة والثقافة والفكر والفن.. الخ. والوصول إلى السلطة السياسية هو السبيل الوحيد لاستقرار هذه المرجعية في موقعها؛ لأن «الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، بمعنى أن القرآن وحده ليس كافياً، ولا بد من سلطة تفرض على الناس الالتزام بتعاليمه وتوجيهاته. هكذا تنكشف مقولة «الحاكمية» عن نفس محاور الفكر السلفي في عصر الانحطاط، وهي: «الإذعان» و «التسليم» و «الطاعة». ويحاول الخطاب الديني السياسي جاهداً أن يصوغ هذه المحاور صياغة مضلّلة، بحيث تتضمّن دلالة مزدوجة: الإذعان والتسليم والطاعة للمشروعية العليا الأسمى ـ العبودية لله سبحانه وتعالى ـ و «الثورة» و «التمرد» ضد السلطة السياسية التي لا تحكم بما أنزل الله. ويساعد تفشّي الوعي الزائف الناتج عن مناخ من الغياب الطويل للحريات، ولحرية التفكير والتعبير بصفة خاصة، على انزلاق ذلك التأويل المضلل في الأدمغة واستقراره فيها.

في سياق هذا المشروع السياسي المسلّح بمقولات ومفردات

دينية، ما هو مفهوم «الإنسان»؟ يمكن بالطبع لأي ممثل من مفكري هذا المشروع أو من كتابه أن يجيب عن هذا السؤال باستدعاء النصوص القرآنية والأقوال والممارسات النبوية، أي باستدعاء المثالي والطوباوي[48]. لكن الممارسة الفعلية لممثلي هذا المشروع السياسي على صعيد المعارك الفكرية والاختلافات السياسية، والتي يخوضونها بفتاوى التكفير واستحلال الدماء أو السعي للتفريق بين المرء وزوجه، تؤكد وجود فجوة واسعة بين «النصوص» التي يستدعونها وبين فتاويهم وأحكامهم. والأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها أكثر من أن تحصى: شهادة المرحوم الشيخ «محمد الغزالي» في محاكمة قتلة «فرج فودة»، والذي اغتالته بعض عناصر الجناح المسلّح في شهر يونيو 1992؛ وذلك بناء على بيان «لجنة علماء الأزهر» بأنه علماني كافر. ذهب الشيخ الغزالي في شهادته إلى أن من لا يرى ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية يعتبر «مرتداً»، وأن الحكم عليه هو «القتل» إذ استُتيب ولم يَتُب، وأنه إذا لم يقم أولو الأمر بتطبيق هذا الحدّ على المرتد فمن حق أي مسلم أن يطبقه ولا عقاب له في شرع الله. وقد حاول أحد الكتاب المدافعين عن مقولات ذلك المشروع السياسي، إن حقاً وإن باطلاً، أن يجد للشيخ مخرجاً من «الورطة» التي عرّت أكذوبة «الاعتدال» المزعومة؛ فراح في مقالته الأسبوعية يميّز بين مقام «الفتوى» ومقام «الشهادة» في محاولة يائسة لستر عورة الخطاب المتطرف المتعصب.

إذا كان هذا هو الموقف من المسلم الذي يجاهر بإسلامه ويُعلنه، فإن الموقف من غير المسلم تسيطر عليه نزعة الاستعلاء، إن

(48) انظر على سبيل المثال: فهمي هويدي: **اختبار فاشل في حقوق الإنسان**، جريدة الأهرام، 16/7/1996.

لم نقُل التحقير والازدراء. وليس بعيداً عن الذاكرة نصائح دكتور العلوم الزراعية «عمر عبد الكافي» للمسلمين بعدم إظهار البشاشة والمودة للأقباط، والامتناع عن مشاركتهم الاحتفال بأعيادهم ولو بالتهنئة. وقد حاول البعض أن يجد تأويلاً أو تبريراً لتلك الفتاوى الخطرة على نسيج الأمة في حاضرها ومستقبلها؛ ولكن كل مهارته المشهود له بها في التبرير وقلب الحقائق لم تتمخّض إلا عن ادّعاء بأن هذه الأقوال لم تصدر عن صاحبه؛ فعنون مقالته الأسبوعية التي تناولت الموضوع «شتمك الذي بلّغك». ولكن لأن الإنكار كان بمثابة دفن للرؤوس في الرمال على طريقة النعامة، فقد ذهب «عبد الكافي» في صحبة وزير الأوقاف السابق لتهنئة «بابا» الأقباط في الكنيسة بعيد ميلاد السيد المسيح. وهي زيارةٌ اعتذار في شكل مبادرة، حرصت أجهزة الإعلام على إبرازها؛ لتبرئة الدولة ممثلة في نظامها السياسي من شبهة الموافقة على هذا العبث. لكن المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين في مصر ـ مصطفى مشهور ـ فاجأ الناس جميعا وصدم الشعور العام المسلم قبل القبطي بتكرار الموقف الفقهي القديم باستبعاد غير المسلمين من «الجيش» والخدمة العسكرية في «الدولة الإسلامية» التي يسعى الإخوان لإقامتها. وتبرير ذلك عنده الخشية من أن ينحاز غير المسلمين ـ الأقباط في مصر مثلاً ـ إلى الأعداء إذا كانوا من نفس دينهم. وهو تبرير يشكك في الانتماء الوطني للأقباط لا لشيء إلا لتسويغ دفع «الجزية»، ثمناً لتكفل «جيش» المسلمين بحمايتهم.

وإذا تجاوزنا هذه المواقف الحدّية الصارخة إلى المواقف التي توصف عادة بالاعتدال بل و «الاستنارة»؛ فسنجد «يوسف القرضاوي»، مثلاً، يدافع عن وصف المخالفين في العقيدة بأنهم

«كفار»، نافياً عن هذا الوصف أنه «تطرّف» أو «تعصّب»، قائلاً: «وقد رأينا من يرى أن اعتبار الآخرين من غير المؤمنين بدينه كفراً تعصّباً وتطرّفاً، مع أن أساس الإيمان الديني أن يعتقد المؤمن أنه على حق وأن مخالفه على باطل ولا مجاملة في هذه الحقيقة»[49].

كانت هذه مجرد أمثلة تُغني عن كثير مثلها، كلها تدل على عمق الهوة واتساعها بين إيديولوجيا الإسلام السياسي وبين النصوص الدينية التي يزعم الاستناد إليها. من هنا يمكن القول إن آليات الإقصاء والاستبعاد والقمع، سواء للمخالف في العقيدة أو للمسلم المعارض لإيديولوجيا الإسلام السياسي، ليست من خصائص الدين والعقيدة بقدر ما هي من خصائص الفكر وآلية من أشد آلياته خطراً. إذا عدنا للإسلام ذاته في نصوصه الأساسية تُدهِشُنا قدرة ذلك الخطاب الديني على التزوير والتزييف من أجل التوجيه السياسي والتوظيف الإيديولوجي للدين؛ إذ ليس في الإسلام عقوبة دنيوية للمرتد. إن الإسلام الذي أطلق الحرية للإنسان في اختيار الإيمان أو الكفر يتناقض مع ذاته تناقضاً منطقياً أو اعتبر اختيار الإنسان الإيمان أو الإسلام بمثابة النهاية لحقه الأصلي في الحرية. أيّ حرية تلك التي تحصرُ حرية الإنسان في اختيار وحيد، هو التخلّي عن الحرية؟

وإذا كان اتهام «العلمانية» في بيان «لجنة علماء الأزهر» هو الذي برّر قتل «فرج فودة»، وهو أيضاً الذي برّأ قاتليه من المسؤولية في شهادة الغزالي، فإن شيخ الأزهر السابق ـ وهو أعلى سلطة دينية رسمية لا في مصر وحدها بل ربما في العالم الإسلامي كله ـ أعلن في خطبة من خُطبه أنه «لا مكان للعلمانيين في أرض مصر»، وهي عبارة يرددها

---

(49) الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، ط 2، 1984، ص: 40.

أحياناً بعض المسؤولين في الدولة وبعض قيادات الحزب الحاكم. هذا الإقصاء للعلمانية والعلمانيين من حيّز «الوطن» و «الوطنية» يعتمد أيضاً على آلية الخداع والتزوير والتضليل، التي توحّد بين «العلمانية» و «الكفر»، ولا ترى فيها إلا معاداة الأديان. وإذا كنا نفخر جميعاً بأن الإسلام لا يقر الكهنوت ولا يعطي لرجل الدين سلطة على رقاب الناس؛ فأيّ دين أقرب للعلمانية من هذا الدين؟! وأيّ كهنوت أبعد عن الإسلام من السلطة التي يسعى إليها ممثلو هذا الخطاب؟! إن هذا الخطاب يُفضي من هذه الزاوية بالضرورة إلى إقصاء أقباط مصر لأنهم «علمانيون» يؤمنون بفصل الكنيسة عن السياسة وشؤون الحكم والسلطة. هكذا يَضمُر مفهوم «الإنسان» في خطاب الإسلام السياسي ويتضاءل وينحصر في «المسلم» المستسلم المذعن والمنطوي تحت جناح التأويلات السياسية النفعية للدين والعقيدة. وهكذا تتباعد المسافات، وتتعمق الاختلافات، بين «مثالية» النصوص الدينية من جهة، وبين «واقع» الفكر الديني بشقيه الرسمي والمعارض من جهة أخرى.

ليست هذه الفجوة بين «المثال» و «الواقع» في تصور الإنسان، أو في التعامل معه، ظاهرة إسلامية بقدر ما هي ظاهرة إنسانية كما أشرنا في المقدمة. وانتهاك حقوق الإنسان في كل مكان في العالم، رغم وجود وثيقة إعلان حقوق الإنسان منذ أكثر من نصف قرن، هو الذي استدعى قيام منظمات حقوق الإنسان لكشف هذه الانتهاكات والتنبيه عليها. وفي العقود الأخيرة من هذا القرن تنامى هذا الانتهاك وتصاعدت حدته حتى وصل إلى حد حروب الإبادة، فضلاً عن التدخل السافر من جانب قوى الهيمنة والسيطرة الدولية للتحكم في مصائر الشعوب وفرض الحكومات عليها باسم حماية حقوق الإنسان،

وهو أمر مُضحِك ومُخجل في الوقت نفسه. ولأن «الأصولية» صارت نزعة كونية بتجلياتها الدينية والعرقية والثقافية، وهي في مجملها نزعة تحصر مفهوم «الإنسان» في بُعد عنصري، فإن واجب المفكرين والمثقفين والأدباء والفنانين ـ على اختلاف انتماءاتهم وإيديولوجياتهم ـ أن يقاتلوا، كل منهم بأداته الخاصة، هذه «العنصرية» التي تكاد تلتهم العالم كله. هذا بالإضافة إلى بلورة مفهوم للإنسان الذي لا يكتسب إنسانيته من الانتماء إلى عرق أو جنس أو ثقافة بعينها، أو من انتمائه إلى طبقة بالمعنى الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي. وليست هذه مهمة سهلة؛ فالعوائق الثقافية والحواجز اللغوية قائمة، ورجال السياسة والاقتصاد يعززون هذه العوائق والحواجز عن طريق حماية بعض التجمعات البشرية من التفاعل مع تجمعات أخرى «أدنى»، وذلك بإقامة «أسوار» حديدية مانعة بأسماء وشارات عديدة. ولو كانت هذه التجمعات تحصر أهدافها في حدود التآلف السياسي والتعاضد الاقتصادي لكان ذلك مرغوباً، لكن هذه التجمعات تتحوّل إلى عوائق ثقافية وحواجز فكرية تعوق إمكانيات التفاهم المشترك.

ولعل نقطة البداية تكون في البدء بفهم الذات ثقافة ولغة، ثم التحرك لفهم الآخرين وتقييم ثقافتهم في إطار إنجازاتها في سياقها التاريخي الاجتماعي، دون أن تُفرض عليها معايير «تقييم» من نسق ثقافي آخر يتصور نفسه أسمى وأرقى وأعلى. وبعبارة أخرى، فإن من مهام المفكرين والمثقفين أن يؤكدوا استقلالهم برفض آليات الاستبعاد والإقصاء التي يمارسها الاقتصاديون ورجال السياسة، وذلك من أجل خلق مجال للتفاهم والتعاون المشترك بينهم بصرف النظر عن الانتماء القومي أو العرقي أو الثقافي أو اللغوي. وليس في هذه الدعوة للقاء المثقفين والمفكرين في العالم كله حول أسس تعاون وتفاهم مشترك

أي محاولة لإلغاء عناصر الخصوصية في كل ثقافة؛ لأن عناصر الخصوصية تلك، إذا لم يُخَصّبها التعاون والتفاهم المشترك، تتحول إلى «طائفية» تؤدي إلى الاستبعاد والإقصاء بكل النتائج المعروفة. هذا التعاون والتفاهم من شأنهما أن يصهرا العوائق والحواجز التي تكبّل مفهوم الإنسان في إطار مُغلق، إذ ينفتح مفهوم الإنسان ليستوعب كل البشر، بصرف النظر عن أي اعتبار آخر.

الفصل الثاني

حقوق المرأة في الإسلام

دراسة في تاريخ النصوص

مع تشابك العلاقات بين المجتمعات في العصر الحديث، فإن لقضية حقوق المرأة(*) أبعادها الاجتماعية والثقافية والفكرية داخل كل بنية مجتمعية، كما أن لها أبعاداً ذات طبيعة إنسانية تتجاوز حدود البنية المجتمعية الخاصة. يضاف إلى هذا التشابك والتعقد بعد خاص في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، هو بعد «الدين» الذي ما زال يمثل مرجعية شرعية وقانونية مستمدة من مرجعيته الأخلاقية والروحية. ومنذ بداية ما يسمى بعصر النهضة العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر وقضية «تعليم المرأة» (أولاً)، ثم «تحريرها» من التقاليد البالية الراكدة التي تعوق حركة المجتمع بأسره (ثانياً) تحتل أولوية في سلم المهام النهضوية العاجلة. كان رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873) الشيخ الذي كانت مهمته في «باريس» أن يؤم أعضاء البعثة العسكرية في الصلوات وأن يفتيهم ويرشدهم في شؤون دينهم ـ معجباً أشد الإعجاب بالمرأة الباريسية المتعلمة، بل والمتبرجة ما دامت تحافظ على عفتها. يقول في ختام كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريس»:

(*) نشرت هذه المقالة في مجلة «ألف» للبلاغة المقارنة، التي تصدر عن الجامعة الأميركية في القاهرة، العدد 19 ـ 1998.

إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة أو الخسيسة.

وهكذا جعل الطهطاوي واحدة من واجباته الدينية والوطنية الدعوة إلى تعليم المرأة. فكتب «المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين». ومن رفاعة الطهطاوي يتسلم الراية محمد عبده (ت: 1905) فقاسم أمين (1863 ـ 1908) ثم الطاهر حداد (ت: 1930) وجميعهم انطلق ـ كما سنرى ـ من المرجعية الدينية ذاتها التي يستند إليها خصوم المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق كما في الواجبات.

ولا شك أن العودة مجدداً لمناقشة قضايا المرأة في العالم العربي والإسلامي لا ينفصل عن نمو الظاهرة التي يطلق عليها أصحابها عادة اسم «الصحوة الإسلامية» بينما يسميها البعض الآخر «الإسلام السياسي»، وتسمى في الإعلام الغربي «الأصولية الإسلامية». وأياً كانت الصفات التي تلحق بالظاهرة في تسمياتها المختلفة؛ فإن حضورها يمثل حضوراً مركزياً في إثارة الأسئلة التي كنا نظن جميعاً أن خطاب النهضة قد قدم الإجابات الحاسمة لها، خاصة تلك الأسئلة التي تتعلق بحقوق المرأة في الشريعة الإسلامية.

ولعلنا نكرر هنا بأن أزمة الوجود العربي التي بلغت ذروتها في هزيمة يونيو ـ حزيران 1967 تمثل بداية نقطة المراجعة والمساءلة لكل ما كان ثابتاً ومتفقاً عليه سياسياً واجتماعياً وثقافياً وفكرياً. هكذا بدأت حركة المساءلة على جميع المستويات والأصعدة، وهي حركة لم تتوقف ولا نظن أنها ستتوقف؛ لأن «توابع» الهزيمة ما زالت تتوالى وتتواتر بشكل حاد. فما كاد الوعي العربي يستوعب الهزيمة، ويظن أنه قادر على احتوائها والتعامل معها ـ أكتوبر 1973 ـ حتى اكتشف أن مزيداً من الهزائم يترصده: اتفاقية «كامب ديفيد» بين مصر وإسرائيل،

وتفتت الجبهة السياسية العربية ـ اجتياح بيروت ـ حرب الخليج الأولى ـ عاصفة الصحراء (أو حرب الخليج الثانية) ـ الغطرسة الإسرائيلية في الجنوب اللبناني ـ مفاوضات السلام (مدريد ـ أوسلو ـ غزة وأريحا). . الخ.

وقد أفضى تواتر الهزائم هذا إلى إيقاظ النعرات العرقية الطائفية وبعثها من مرقدها؛ فاتخذت شكل النعرات القطرية على المستوى السياسي، واتخذت على المستوى الاجتماعي أشكالاً أخرى يندرج فيها اضطهاد الأقليات بالتهميش تارة وبالاستبعاد تارة أخرى. وفي جميع الأحوال، ينشط خطاب سلطوي قاهر عاجز عن الإنصات ورافض للحوار، يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، ويزعم لنفسه مرجعية عليا مستمدة من السماوي المقدس. وسواء كان الخطاب سياسياً أو اجتماعياً، فالمحصلة هي استبعاد الفرد ـ رجلاً وامرأة ـ وقهره، وفي هذا القهر يقع قهر مضاعف للمرأة والطفل معاً.

إذا تجاوزنا الواقع العربي إلى الواقع الدولي فقد أدى اختفاء الثنائية القطبية ـ بتفكك دولة «الاتحاد السوفياتي» ـ وانتفاء التعددية في النظام العالمي إلى «الديكتاتورية» الأمريكية. وقد أفضى هذا الوضع الجديد إلى حالة من الفوضى ناتجة بالمثل عن انتهاء عصر اليقينات وبداية التساؤلات الكبرى، وتمثلت تلك الفوضى في ظهور ما كان كامناً ومضمراً من الصراعات الطائفية والعرقية في المجتمع الدولي ككل لا في المجتمعات التي كانت تعرف باسم مجتمعات «النظم الشمولية» فقط. إن المغزى الثقافي والسياسي لمفهوم «الوحدة الأوروبية»، وخاصة بعد تحقيق «السوق الأوروبية المشتركة»، يتضمن معنى «التسوير»، أي إيجاد «سور» حاجز بين الشعوب الأوروبية والشعوب غير الأوروبية. تسقط الأسوار داخل أوروبا، ويتسع حلف

شمال الأطلنطي؛ من أجل حصار «العالم الثالث» خارج الأسوار، وذلك من أجل مزيد من التحكم في مقدراته واستغلال ثرواته الباقية. في هذا السياق يصبح مفهوم «الشرعية الدولية» هو شرعية مصالح الشمال ضد مصالح الجنوب؛ فيتم حصار «العراق»، بعد تدميره، و «ليبيا» و «سوريا» بدعوى تحدي الشرعية الدولية ومساندة الإرهاب، ويتم الصمت عن ممارسات الكيان الصهيوني الإرهابية والمتحدية للقرارات الدولية ضد الفلسطينيين واللبنانيين.

هذه الحالة الدولية تساهم دون شك في تغذية الوضع العربي بمزيد من الطائفية العرقية التي لا تجد متنفساً لها في منازلة الخصم الفعلي الحقيقي ـ التخلف والديكتاتورية والهيمنة الأمريكية الصهيونية ـ؛ فترتد على ذاتها، وتتحصن بأوهامها. ففي السياق الدولي الذي تم فيه صك مصطلح «صراع الحضارات»، كما تم فيه إعلان «الإسلام» عدواً للغرب، لا سبيل أمام المسلمين ـ بفعل هذا التحدي ـ إلا «الالتفاف» حول ممثلي الخطاب الإسلامي الذين لا يكتفون بإشعال نار الغضب الجماهيري ضد الغرب السياسي الإمبريالي، بل يشملون بهذا الغضب مجمل الحضارة والثقافة والتراث الإنساني المستوعَب فيما يسمى «الحضارة الغربية». وبعبارة أخرى يمكن القول: إذا كانت الهزائم العربية المتوالية قد أثارت من جديد طرح أسئلة «الهوية» و «التراث» و «الخصوصية» من منظور عرقي طائفي في الغالب، فإن الحالة الدولية تساهم في تعميق هذا المنظور.

أ ـ الأسئلة الجديدة: أين نحن منها؟

فيما العالم الآن مشغول بقضايا تتجاوز كثيراً مسائل تعليم المرأة وخروجها للعمل ومساواتها للرجل ومسؤوليتها الاجتماعية ككائن بشري مستقل، ليس قادراً فقط على المشاركة في اتخاذ

القرار، بل قادراً على القيادة والإنجاز، وفيما بدأت المرأة تتحرر من مسألة المطالبة بنديتها للرجل، وتحاول التعبير عن هويتها «المستقلة» عن هوية «الرجل»، والمساوية لها في نفس الوقت، ما زلنا نحن مشغولين بمسألة مدى كفاءة المرأة وأهليتها للتمتع بحق «الطلاق»، أو لاعتلاء منصة «القضاء»، أو مدى أهليتها للمشاركة الفعلية المستقلة في الحياة السياسية. ورغم أن عمر الحركة النسائية العربية يناهز قرناً من الزمان أو يزيد، ورغم أن المرأة تشغل منصب «الوزارة» في بعض الأقطار العربية، بالإضافة إلى اعتلاء المرأة منصة القضاء بالفعل في تونس والأردن واليمن وسوريا ولبنان، فإن الأمر يبدو في الخطاب العام في مصر الآن كما لو كنا نعيش بداية عصر النهضة.

لقد كان أمراً مفاجئاً أن تصدر إحدى محاكم الأحوال الشخصية المصرية ـ ومفاجآت تلك المحاكم صارت في السنوات الأخيرة أكثر من أن تحصى ـ حكماً يُلزم أستاذة جامعية متخصصة في بحوث الذَرَّة أن ترضخ لرغبة الزوج في الإنجاب، ولو على حساب التضحية بعملها البحثي ودورها التعليمي في الجامعة. وفي مبررات الحكم استند القاضي إلى ما تصوره هو مهمة المرأة، ودورها الأساسي الذي اختصره الحكم في الزواج والأمومة: «إن الحياة الأسرية للزوجة تأتي في الأهمية الأولى». وكانت الزوجة قد هجرت زوجها بعد زواج دام خمس سنوات بعد خلافهما على مسألة الإنجاب، حيث أصرت الزوجة على عدم الإنجاب خوفاً على الجنين من تأثير الأشعة والمواد الكيماوية التي تتعامل معها في المعمل[1]. لم يدر بخلد القاضي أن اختلاف الزوجين حول مسألة «الإنجاب» لا يمكن حلها بحكم قضائي

(1) جريدة الأهرام، 21 سبتمبر 1998، الصفحة الأولى، ص 27.

يطالب الزوجة بالإذعان، كما لو كانت كائناً بيولوجياً بلا إرادة أو اختيار. كان يمكن للقاضي أن يخير الزوجة بين تحقيق رغبة الزوج أو الطلاق، ونفس الأمر كان يمكن أن يوجه للزوج، لأن عقد الزواج ليس عقد إذعان. لكن يبدو أن هذا المفهوم «الاستعبادي» لعقد الزواج هو المفهوم الذي ينطلق منه القاضي بوصفه مفهوماً «إسلامياً». ليس مما يشغل بال القاضي الدور الذي تؤديه الأستاذة الجامعية في مجالي البحث والتعليم، وهو دور يعلو في قيمته وأهميته التفرغ للزواج والإنجاب. وليس مما يؤرق القاضي من الإسلام سوى الرضوخ لأقوال بعض الفقهاء الذين أنتجوا فكرهم في سياق اجتماعي تاريخي، سادت فيه تقاليد أدمجت في «الإسلام» قسراً وعنوة. لا يؤرق القاضي وضع التخلف الذي يعانيه العالم الإسلامي اليوم في مجال المعرفة العلمية والتعليم. ويبدو أنه لم يتابع النقاش حول أزمة البحث العلمي في مصر، وهو النقاش الذي أثير أولاً في سياق زيارة الدكتور «أحمد زويل» لمصر والاحتفالات التي أقيمت لتكريمه بمناسبة حصوله على إحدى الجوائز العلمية في الولايات المتحدة حيث يعمل، ثم احتدم في سياق التفجيرات النووية التي قامت بها كل من باكستان والهند، وتوالت سلسلة من المناقشات التي لم تلبث أن هدأت، ليدخل المتناقشون في دوائر أخرى من المناقشات.

إذاً القوانين المنظمة لحركة المجتمع، خاصة في مجال «الأحوال الشخصية»، ما تزال تستند إلى مرجعية «الشريعة»، دون أن تصاغ الشريعة صياغة قانونية منضبطة لا تسمح إلا بقدر من الاجتهاد في تنزيل النص «القانوني» على الواقعة المنظورة أمام القاضي. دون تحقيق الصياغة القانونية الدقيقة المنضبطة تلك سيظل القضاء في مصر ـ في مجال الأحوال الشخصية بصفة خاصة ـ بناء هشاً رخواً يخضع أمر الأحكام فيه لاتجاه تفكير القاضي المتأثر حتماً بالمناخ الاجتماعي

والسياسي العام.

لكن ماذا عن صلاحية المرأة لتكون قاضياً؟ حصيلة النقاش من جانب المؤيدين والمعارضين تستند في مجملها إلى أقوال الفقهاء. المعارضون يستندون إلى إجماع «الجمهور» ـ المقصود أغلبية الفقهاء ـ من المالكية والشافعية والحنابلة على أن المرأة لا تصلح للقضاء؛ إذ تعتبر الذكورة شرطاً أساسياً، فالقضاء فرع من «الولاية» أو «الإمامة»، وكلاهما يشترط «الذكورة». المؤيدون يستندون إلى «محمد بن جرير الطبري» ـ المؤرخ والمفسر والفقيه ـ وإلى «ابن حزم» الظاهري، وكلاهما ـ إضافة إلى موقع «الخوارج» ـ يقول إن الذكورة ليست شرطاً لتولي القضاء، ومن حق المرأة أن تمارس دور القاضي كالرجل سواء بسواء. البعض يقف موقفاً وسطاً بين المتحمسين والرافضين، فيرى استناداً إلى الموقف الذي اتخذه الفقهاء الأحناف أن أهلية المرأة للقضاء تقاس على أهليتها للشهادة، وعلى ذلك يجيزون أن تتولى المرأة شؤون القضاء، ولكن في غير الجنايات (الحدود والقصاص). لكن الاعتماد على أقوال السلف يتم تبريره من جانب الرافضين والمتحفظين بحجج تستحضر الفروق «الطبيعية» بين المرأة والرجل بوصفها فروقاً أزلية أبدية، من مثل «عاطفية» المرأة و«ضعفها» مقابل «عقلانية» الرجل و«قوته»، أو من قبيل أن عمل المرأة في السلك النيابي ـ الممهد وظيفياً لاعتلاء منصة القضاء ـ يتطلب أحياناً الانتقال إلى مكان الجريمة في الأماكن البعيدة النائية في أوقات متباينة من الليل والنهار، الأمر الذي يمثل مشقة لا تتحملها المرأة من جهة، ويتعارض مع واجباتها الأسرية والعائلية من جهة أخرى.

وقد كان متوقعاً من أعلى سلطة دينية في البلاد أن تكون في جانب المتحمسين لعمل المرأة بالقضاء، لا أن تكتفي بمجرد الموافقة

غير المتحمسة. ولكن الواضح أن الإمام الأكبر يتبنى موقف المعارضين، استناداً إلى نفس الحجج التقليدية التي تقيم التمييز بين الرجل والمرأة على أساس طبيعي. في حوار معه بدأ فضيلة الإمام الأكبر بإعلان عدم وجود نص في القرآن أو السنة يحول بين المرأة والوصول إلى منصة القضاء. وكان هذا البيان الواضح كافياً، لكن فضيلة الإمام استطرد مبيناً الصعوبات العملية ومعوقات التقاليد التي لا تسمح للمرأة بالعمل بكفاءة في سلك النيابة العامة. وحين تساءل المحاور في صيغة التقرير: نفهم من ذلك أن هذا رأي شخصي لشيخ الأزهر، وليس نابعاً من الشرع، أجاب الشيخ على الفور: ولكنه مبني على قواعد فقهية وأصولية مستمدة من الدين. هكذا سحب فضيلته بيده اليسرى ما سبق له أن أعطاه باليد اليمنى، والمحصلة النهائية أن خطاب الاستنارة وقع في جب تبرير «التقاليد» بمبررات شرعية تغطي تشوهاتها «الذكورية»[2]. تأخذ «التقاليد» عادة اسماً تتجمل به هو «التراث»، الذي أصبح هاجساً ملحاً منذ الهزيمة الكبرى. ومع نمو تيار «الإسلام السياسي» صار «التراث» شريعة، وتوحدت الشريعة بالدين ذاته.

ب ـ مصطلح «الشريعة» بين «الفقه» و«الدين»:

يميز كثير من الباحثين بين مفهوم «الشريعة» ومفهوم «الفقه»، على أساس أن الشريعة تشير إلى القواعد والمبادىء الكلية الموحى بها من الله عز وجل في حين يمثل «الفقه» الاجتهادات البشرية لعلماء المسلمين في مختلف العصور والأرجاء في تنزيل المبادىء على

---

(2) روز اليوسف، 24 أغسطس 1998 (العدد 3663، السنة 73)، ص 26 ـ 27، حوار أجرته «إقبال السباعي».

الوقائع الفعلية. وهذا تمييز دقيق في ذاته ولا غبار على صياغته من حيث الشكل. وإنما تتمثل المشكلة الحقيقية في معايير التطبيق في مناقشة قضية بعينها، حيث يتم الاستشهاد عادة بالآراء الفقهية السابقة كما لاحظنا في الأمثلة التي ناقشناها فيما سلف. وحين يتساءل متسائل عن طبيعة «القواعد والمبادىء الكلية» التي تمثل مضمون مفهوم كلمة «شريعة» تتم الإشارة إلى مفهوم «المقاصد الكلية»، رغم أن تلك «المقاصد» ليست سوى استنباطات علماء «أصول الفقه» ـ خاصة «أبو حامد الغزالي» و«أبو إسحاق الشاطبي». وبعبارة أخرى نجد أن مفهوم «الشريعة» يشير على مستوى التطبيق إلى التأويلات والاستنباطات البشرية.

ولعل منشأ الالتباس أن مفهوم الشريعة أو مصطلح «الشريعة» ليس واضحاً؛ لأنه لم تتح مناقشته مناقشة حرة كاملة من منظور معرفي خالص. لقد ساد اعتقاد فحواه أن الإسلام «عقيدة وشريعة»، أي أنه مكون من جزأين يمكن الفصل بينهما، وإن كانا متكاملين. الجزء الأول هو العقيدة كما تتمثل في الإيمان بالله (الواحد الأحد) وملائكته وكتبه ورسله، وباليوم الآخر (البعث والحساب والجنة والنار) وبالقدر خيره وشره. والجزء الآخر المكمل للعقيدة، لأنه منبثق عنها، هو «الشريعة» كما تتمثل في منظومة الأوامر والنواهي التي تنظم السلوك الفردي والاجتماعي للمؤمنين، كما تنظم علاقة الجماعة المؤمنة بالجماعات الأخرى، سواء داخل المجتمع الواحد (كما كان الحال في مجتمع «يثرب» الذي كان يضم اليهود والمشركين إلى جانب المسلمين) أو بين المجتمعات المسلمة وتلك غير المسلمة. هذا هو الفهم المستقر والاعتقاد السائد بين المسلمين عوامهم وعلمائهم، وهو اعتقاد غير قابل للنقاش أو التساؤل؛ لأنه في نظر الأغلبية الغالبة من «الثوابت» الإيمانية التي يتعرض من يحاول فتح النقاش حولها للطعن

في عقيدته وإيمانه وإخراجه كلية من زمرة المسلمين.

ولا بأس من الاعتقاد الفكري أياً كان ما دام لا يلتبس بيقين «الإيمان» الديني داخل النفس، ولكن الذي حدث في النصف الثاني من القرن العشرين أن الاعتقاد بوجود «شريعة» ـ بمعنى القوانين والتشريعات المعروفة في المجتمعات الحديثة، بل ومساوية لها من حيث النِّدِّية وأرقى منها من حيث الكفاءة ـ أفضى إلى خلق حالة من اضطراب المفاهيم، تداخلت مع عاطفة الإيمان الديني، فصارت الفكرة عقيدة دينية، وصارت «الشريعة» بهذا الفهم هي الوجه الآخر للعقيدة، ولا يكتمل الإسلام إلا بهما معاً. من هنا صار «تطبيق الشريعة» مطلباً ملحاً؛ إذ بدونه تفقد المجتمعات المسلمة صفة «الإسلامية» وتصبح مجتمعات «جاهلية». تلك هي المقولة التي صاغها «أبو الأعلى المودودي» في سياق الصراع السياسي الطائفي في الهند عشية الاستقلال، والذي أفضى إلى سعي المسلمين الهنود للانفصال وتأسيس دولتهم التي صارت «باكستان». وقد تلقف الفكرة وأشاعها في العالم العربي المفكر المصري «سيد قطب» في سياق مشابه، هو صراع «الإخوان المسلمين» في مصر مع حركة «الضباط الأحرار» حول اقتسام السلطة السياسية بعد نجاح الحركة في طرد الملك وحل كل الأحزاب السياسية ـ باستثناء «الإخوان المسلمين» ـ والانفراد بالحكم. هكذا لم يعد الإسلام/العقيدة كافياً، وصارت «الشريعة» مكوناً جوهرياً من مكونات الإيمان الديني. لكن هذا الرباط الوثيق المحكم الذي جعل من «الشريعة»، أو بالأحرى من القوانين الفقهية، عقيدة وديناً لم يكن من صنيع «المودودي»، وإن كان المودودي هو الذي أعطاه الصياغة المتداولة الآن في الخطاب الديني معتدلة ومتطرفة على السواء. إنما منشأ ذلك الفهم يرتد في الحقيقة إلى الربط بين مفهوم «الخلافة» السياسي وبين الدين، وهو الربط الذي تولد في سياق

النقاش الذي دار في العالم الإسلامي بعد أن قام الكماليون الأتراك في نهاية الربع الأول من القرن العشرين بالفصل بين «السلطنة» و«الخلافة» أولاً، ثم قاموا بإلغاء منصب الخلافة إلغاءٍ كلياً بعد ذلك. في سياق هذا النقاش اختلطت الأطماع السياسية في شغل المنصب ـ الذي صار خالياً ـ بالمعارك الفكرية التي دارت بين مؤيدي القرار، مثل علي عبد الرازق صاحب «الإسلام وأصول الحكم» وبين معارضيه، على رأسهم محمد رشيد رضا صاحب «الخلافة أو الإمامة العظمى»، إلى درجة أن مؤسسة «الأزهر» في سبيل تأييد مطامع الملك فؤاد في ارتقاء عرش الخلافة أقامت محكمة تفتيش ضد «علي عبد الرازق» وكتابه، انتهت بالحكم على الرجل بالكفر، ولم تكتف بفصله من منصب القضاء، بل وحرمته من ألقابه العلمية بأن سحبت منه شهادة «العالمية». في هذا السياق تبلور مفهوم «الدولة الدينية»، ربما لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو المفهوم الذي ما زال يمثل بؤرة الصراع الفكري منذ تأسيس «حسن البنا» ـ تلميذ رشيد رضا ـ لجماعة «الإخوان المسلمين» في مصر 1928.

من أجل فتح باب النقاش ـ المغلق ـ حول مفهوم «الشريعة» وعلاقتها بالدين/ الإسلام من الضروري العودة إلى ما يسمى مجال التداول الأصلي للألفاظ والعبارات، وهو المجال السابق على تحولها إلى «مفاهيم» و«مصطلحات» محملة بثقل الصراعات التاريخية ـ الاجتماعية السياسية ـ وتعبيراتها الفكرية والثقافية وما تحدثه من تراكمات دلالية. ولعل من شأن هذه العودة التحليلية أن تكشف بعض جذور الخلط الذي يعاني منه الخطاب الديني المعاصر. و«القرآن» الكريم هو دائماً مجال التداول الأصلي لكل ما اندرج فيما بعد في منظومة، أو بالأحرى منظومات، الفكر الإسلامي من خلال طبقات التفسير والتأويل التي كوّنت المفاهيم وصكت المصطلحات.

وردت مادة «شرع» في القرآن الكريم 5 مرات فقط: مرة في صيغة الوصف وفي موقع الحال «شُرَعاً» ـ وصفاً لظهور الحيتان يوم السبت لبني إسرائيل، «الأعراف: 163». ومرة في صيغة المصدر وفي موقع المفعول «شرعة»، ومرة واحدة فقط بالصيغة المتداولة الآن «شريعة». بالإضافة إلى ذلك وردت المادة مرتين في صيغة الفعل، والمعنى في الحالتين هو إظهار «الدين»، بعد أن كان خافياً غير معروف، فالله سبحانه هو الذي «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى» (الشورى: 13).

والأصل في الاستخدام اللغوي لكلمة «شريعة» مأخوذ من شق الطريق إلى الماء لتشرب الدواب، ومن هنا سميت المواضع التي تنحدر الدواب إلى الماء منها «الشريعة» و«الشراع» و«المشرعة». ويكون معنى أن الله «شرع لكم من الدين. . . إلخ» أنه سبحانه «أظهر لكم طريقاً، وشرع لكم منهاجاً». لذلك يسخر القرآن من المشركين؛ لأنهم يتصورون أنهم على الطريق الصحيح، وهم في الحقيقة في ضلال «أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به اللّه» (الشورى: 21).

ومن الطبيعي أن يكون الدين «شرعة» بمعنى «المنهاج» والطريق والصراط الذي يسير عليه الإنسان. ولذلك فالدين واحد في حقيقته وأصله، رغم اختلاف الناس الذي هو من طبائع الأمور. ولا يجب أن يُحل الاختلافُ بالتقاتل والصراعات الدموية، إذ على اليهود اتباع توراتهم، وعلى النصارى اتباع إنجيلهم. يقول الله: «وكيف يُحَكِّمونَك وعندهم التوراة فيها حكم اللّه»، ويقول «وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل اللّه»، وليتبع المسلمون كتابهم «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء لجعلكم أمة واحدة» (المائدة: 43، 47، 48

على التوالي). قال المفسرون: «الشرعة: الدين، والمنهاج: الطريق، وقيل: الشرعة والمنهاج جميعاً الطريق، والطريق ههنا: الدين» (انظر: لسان العرب). وعلى ذلك فقوله تعالى مخاطباً محمداً عليه السلام «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون» (الجاثية: 18) هو أمر باتباع الطريق وسلوك «الشريعة» التي أقامه الله عليها، لا سلوك شرائع الأهواء التي يتبعها المشركون «الذين لا يعلمون». ومعنى ذلك أن الشرك «شريعة» من الأمر، و«الإسلام» شريعة أخرى من الأمر، كما أن اليهودية «شريعة» والنصرانية «شريعة»، والعادات والتقاليد «شريعة» كذلك.

ليس في القرآن إذاً تمييز بين «عقيدة» و«شريعة»، بل الشريعة هي الدين في الاستخدام القرآني، وقد ظل هذا الاستخدام ماثلاً حتى عصر ابن رشد الذي يرى أن البرهان و«الشريعة» أختان في الرضاعة، والمعنى واضح، إذ يقصد بالشريعة «الدين» لا الأحكام. في الخطاب الصوفي تنعقد المقارنة دائماً بين «الشريعة» و«الحقيقة»، ويتم التمييز بينهما على أساس أن «الشريعة» «تنزيل» يعتمد بناء الحقيقة فيها على «النقل»، بينما تعتمد «الحقيقة» على المعاينة والمشاهدة من خلال «المعراج» الصوفي. وإنما وقع التمييز بين «الشريعة» و«العقيدة»، واستقل مفهوم «الشريعة» بالأحكام القانونية في سياق المشكلات التي سبقت الإشارة إليها في العالم المعاصر. صحيح أن بعض المطالبين بقيام دولة دينية تعتمد على تطبيق أحكام الشريعة يميزون ـ نظرياً على الأقل ـ بين «الشريعة» و«الفقه»، أو بين «الثابت» و«المتغير» في بنية النظام القانوني الإسلامي، لكن هذا التمييز يفضي في النهاية إلى حصر مفهوم «الشريعة» الواجبة التطبيق في العقوبات ـ الحدود ـ التي ذكرت في القرآن الكريم، مثل «قطع يد» السارق والسارقة و«جلد» الزانية والزاني، بالإضافة إلى عقوبة «الرجم» للمحصنات من الرجال والنساء،

وهو أمر لم يرد له ذكر في القرآن، كما لم يرد ذكر لعقوبة «جلد» شارب الخمر. قيل عن عقوبة «الرجم» أنها وردت في آية منسوخة التلاوة، لكن حكمها محكم، وهو أمر يصعب تقبله بسهولة، خاصة مع عدم تقبل نقد المرويات التي تزعم أن النبي أقام مثل ذلك الحد على إحدى النساء، أو على مناقشة احتمال أن يكون ذلك قد وقع اتباعاً للعادة والعرف الشائع قبل تشريع «الجلد». أما حد «الخمر» فهو بلا خلاف اجتهاد من المسلمين، أي أنه عقوبة وضعية.

وحصر مفهوم الشريعة في تطبيق «الحدود» ـ التي تدار بالشبهات حسب وصية الرسول ـ ليس مجرد استنتاج؛ ذلك أن قوانين «الميراث» و«الزواج» و«الطلاق» و«الولاية»... إلخ هي القوانين السارية والمطبقة تطبيقاً حرفياً في معظم الدول الإسلامية، وليتها مطبقة بمنهج قرآني منفتح، أي بمنهج متسق مع «مقاصد» القرآن الكلية، بل هي مطبقة وفق تأويلات وتفسيرات فقهية تعكس تقاليد وشرائع مجتمعات خارج التاريخ. يكفي هنا الاستشهاد بالقيود البشعة المفروضة على حق المرأة في «الطلاق» مع استحالة العشرة، و«تقييد» حقها في الاشتراط في عقد الزواج، فضلا عن حق «العمل».

إن «الأحكام» الواردة في القرآن لا تمثل أكثر من سدس عدد آياته، فهل تنحصر الشريعة في هذا الإطار الصغير؟ وهل تمثل «العقيدة» ـ قسيم الشريعة عند دعاة الدولة الدينية ـ أساس الشريعة، بينما هي منتشرة في بنية القرآن، في قصصه وأمثاله وعبره وعظاته، أي باختصار في بنائه الأدبي الشاهق؟ لقد عكس القوم الوضع فجعلوا من البناء أساساً لبعض أطرافه وهوامشه، لأن الأحكام التي تقبل التطور كما تقبل النسخ بطبيعتها لا يمكن أن تقع على نفس مستوى البناء الذي لا يجوز فيه النسخ أو التطور. إن ما شرعه الله لمحمد ـ الإسلام ـ هو

ما سبق أن شرعه للرسل قبله، فالدين واحد و«الأحكام» تختلف باختلاف الزمان والمكان. والتمييز الذي يقيمه البعض نظرياً بين «الشريعة» و«الفقه» لا يلبث عند التطبيق العملي أن يتلاشى لحساب «الفقه» بأصوله وفروعه وقياساته وفروضه وحواشيه وشروحه. وحين يصبح «الفقه» شريعة واجبة التطبيق يصبح فقيه العصر ـ أو بالأحرى دارس الفقه ـ مرجعاً للفتوى في كل شيء، من مشكلات «الحيض والنفاس» إلى قضايا «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان»، إضافة إلى «الاستنساخ» و«العولمة». يصبح المفتي باختصار مرجعاً في العلم والثقافة والأدب والفنون والتكنولوجيا، وفي السياسة والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس والفلسفة. أليس في الشريعة حل لكل مشكل وإجابة على كل سؤال! ألا يفضي هذا الافتراض الأخير إلى حصر النقاش في دائرة «التأويل» و«التأويل المضاد»؟

ج ـ التراث وإشكالية التأويل والتأويل المضاد

صار هاجس إشكالية «العودة» إلى «التراث» ـ وما يزال ـ هو الهاجس المسيطر على مجمل الإجابات التي طرحت في الخطاب العربي على الأسئلة التي أثارتها الهزائم. وتشعبت من هذا الهاجس الأساسي والمحوري ثلاثة اتجاهات في التعامل مع التراث: أقوى هذه الاتجاهات ـ من المنظور الجماهيري والشعبي ـ الاتجاه **الإحيائي السلفي**، وهو اتجاه يرى في التراث ـ الديني الإسلامي بصفة خاصة ـ مستودعاً للحلول، وتعبيراً عن «الهوية» الخاصة، وتجسيداً لمشروع حضاري متميز، هو وحده الكفيل بالخروج بالأمة من أزمتها الراهنة وتحقيق النهضة المأمولة. الاتجاه الثاني هو اتجاه **القطيعة مع التراث**، وهو اتجاه يرى أن للتراث وجوداً ضاراً مسؤولاً عن بعض جوانب الأزمة الراهنة، ويرى أن الحل يكمن في ضرورة تحليل هذا التراث ـ

أو تفكيكه ـ سعياً لإحداث قطيعة معرفية تحررنا منه ومن تأثيراته الضارة. وكان من الطبيعي أن يوجد اتجاه ثالث، هو اتجاه **تجديد التراث**، وهو تيار تلفيقي، وإن كان يحاول أن يضفي على نفسه صفة «التوفيق» بين «التراث» والعصر عن طريق تجديد التراث بإعادة تأويله بما يحقق متطلبات العصر. ولعل الذي يهمنا في هذا العرض هو منهج «المجددين»؛ خاصة من زاوية تعارض النتائج التي يتوصل إليها مع خطاب السلفيين المتشددين رغم الاتفاق في مسألة المرجعية الشمولية للنصوص.

حين تثار مشكلة حقوق المرأة في الإسلام يلجأ المدافعون عن الإسلام ـ المجددون غالباً ـ إلى «النصوص القرآنية» لبيان أن الإسلام أعطى المرأة حقوقاً سبق بها التشريعات الحديثة بأربعة عشر قرناً من الزمان. ويتم في هذا السياق التركيز على النصوص التي تؤكد المساواة وإبرازها. أما السلفيون التقليديون فإنهم يرون أن تلك المساواة تتمثل في الثواب والعقاب في الآخرة؛ فهي مساواة دينية وليست اجتماعية. لكن تظل هذه المساواة مشروطة بتأكيد الفروق الفاصلة بين المرأة والرجل، وهي فروق طبيعية، أي من حيث الخِلقة، تتمثل في الفروق البيولوجية بينهما. في سياق تأكيد هذه الفروق يتم الاستشهاد أيضاً بالقرآن الكريم، وذلك دون إدراك السياق السجالي في مخاطبة القرآن الكريم للعرب. وفي عملية إهدار السياق تلك يعتمد التأويل كما يعتمد التأويل المضاد على نهج التلاعب الدلالي بالنص الديني ـ قرآناً أو سنة ـ دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخاً وسياقاً وتأليفاً، بمعنى التركيب والتكوين (لا بمعنى أنها من وضع البشر وتأليفهم)، لغة ودلالة. ألا يستدعي ذلك كله من الباحث أن يحاول تطوير منهج لفهم النصوص قادر على إخراج الفكر الإسلامي من أزمة التأويل والتأويل المضاد ذات التاريخ الطويل في الممارسة؟

ولعله من المفيد أن نستعرض نموذجاً واحداً فقط يكشف عن سيطرة نهج التأويل والتأويل المضاد في ثقافتنا الدينية المعاصرة، وذلك على أساس نفعي براجماتي يهدر السياق في كل مستوياته، فضلاً عن التداخل بين هذه المستويات. ونعرض هنا للفتوى التي بثتها وكالة الأنباء الفرنسية ونشرتها الصحف الكويتية نقلاً عن لسان الشيخ عبد العزيز بن باز رئيس هيئة البحوث والإفتاء في السعودية، بعنوان «عمل المرأة من أعظم وسائل الزنا»:

«إن إخراج المرأة من بيتها الذي هو مملكتها ومنطلقها الحيوي في هذه الحياة إخراج لها عما تقتضيه فطرتها وطبيعتها التي جبلها اللّٰه عليها. فالدعوة إلى نزول المرأة إلى الميادين التي تخص الرجال أمر خطير على المجتمع الإسلامي، ومن أعظم آثاره الاختلاط الذي يعتبر من أعظم وسائل الزنا الذي يفتك بالمجتمع ويهدم قيمه وأخلاقه»[3].

ولا شك أن اهتمام وكالة الأنباء الفرنسية ببث هذه الفتوى لا يخلو من مغزى إيديولوجي في إطار حملة تشويه صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي بصفة عامة. وفي سياق ممارسات «طالبان» في أفغانستان ضد المرأة، حيث جعلوا مسألة «حجاب» المرأة وحبسها في البيت على رأس أولويات إصلاحاتهم، تكتسب تلك الفتوى أهمية خاصة في عمليات التشويه المشار إليها. لذلك كان من الضروري أن يتصدى الكاتب «فهمي هويدي» ـ أحد الرموز الممثلة لتيار النهضة الإسلامية ـ للرد على هذه الفتوى الخطيرة، والتي تمثل تهديداً مباشراً لصورة الإسلام «الحضاري» التي تدعي بعض الفصائل الإسلامية الدعوة إليها. في هذا الرد يعتمد الكاتب على آراء الشيخ

---

(3) نقلاً عن مجلة «روز اليوسف»، العدد 3553، 15 يوليو 1996، ص 25.

«محمد رشيد رضا» ـ أحد تلاميذ الشيخ محمد عبده ومحرر مجلة «المنار» التي صدر عنها تفسير الإمام بتعليق تلميذه ـ حيث لاحظ أنه خصص فصلاً في كتابه «حقوق النساء في الإسلام» لمشاركة النساء والرجال في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية. وفي إحدى الطبعات البيروتية تولّى التعليق على الكتاب **الشيخ محمد ناصر الألباني** وهو محدّث من علماء السلفية المعاصرة، فلم يعجبه العنوان والفصل كله فأثبت هامشاً في الصفحة الأولى منه قال فيه: هذا الإطلاق لا يخفي ما فيه، بل هو باطل لمنافاته لعموم آية ﴿وقرن في بيوتكن﴾ وما كان عليه نساء السلف من عدم التدخل في السياسة. يتولى «هويدي» الرد على تعليق الشيخ الألباني قائلاً:

في هذا الهامش وقع المحدث الكبير في خطأين: أولهما أنه تحدّث عن عموم آية ﴿وقرن في بيوتكن﴾، وهي خاصة بنساء النبي وحدهن بصريح نص القرآن. وثانياً قوله إن نساء السلف لم يتدخلن في السياسة، لأن وقائع عصر النبوة والخلافة الراشدة، وهم خير سلف، كانت على نقيض ما ذهب إليه(4).

والآية محل النزاع التأويلي هي: ﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن اللّه ورسوله إنما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ (الأحزاب/ 33) وهي جزء من مجموعة من الآيات تتعلق بتنظيم العلاقة بين النبي ونسائه، تبدأ بتخييرهن بين التسريح بإحسان (الطلاق) ـ إن كن يردن الحياة الدنيا وزينتها ـ وبين البقاء في عصمة النبي والوعد بالأجر العظيم في الآخرة، وتنتهي بأمرهن بالقرار في بيوتهن وذكر ما

---

(4) فهمي هويدي: «تطبيع علاقة المرأة بالمجتمع»، جريدة الأهرام، 9 يوليو 1996.

يتلى فيهن «من آيات اللّه والحكمة» (من 28 ـ 34) والسياق دون شك هو سياق خطاب موجه لنساء النبي، لكن يبقى السؤال حول «الحكم» ـ حكم الأمر بالقرار في البيوت ـ هل هو «خاص» بنساء النبي، أم أن الاعتبار يجب هنا أن يكون عاماً؟ والسؤال بلغة الفقهاء والمفسرين: هل العبرة هنا بخصوص السبب ـ «سبب النزول» ـ أم بعموم اللفظ؟ من الواضح أن الشيخ «الألباني» يعطي الأولوية لعموم اللفظ في حين يركز «هويدي» على خصوص السبب. ومن الواضح هنا أن انشغال «هويدي» بالتأويل الدفاعي جعله يغفل باقي الأوامر في الآية ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن اللّه ورسوله﴾، وهي أوامر من الصعب إدخالها في حيز «الخصوص». قد يكون التركيز على النداء وما يليه في مفتتح الآية 32 ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء﴾ ـ مع إهمال السياق السردي العام لتسلسل الآيات ـ هو المسؤول بصفة خاصة عن إمكانية التلاعب الدلالي لحد التناقض والتضاد.

نجد «ابن كثير» في تفسيره يرى أن الأمر بالقرار في البيوت يشمل كل النساء ولا يختص بنساء النبي فقط، وينقل سؤال «العموم والخصوص» من حكم الأمر بالقرار إلى مفهوم «أهل البيت» الذين يريد اللّه أن يذهب عنهم الرجس: هل المقصود بهم أزواج النبي فقط أم المقصود عموم أهله، خاصة «فاطمة» و «علي» وأولادهما؟ والخلاف الذي يناقشه ابن كثير حول تأويل الدلالة يعكس بلا شك خلافات تاريخية بين «السنة» و «الشيعة» لا مجال للخوض فيها هنا. والشاهد هنا أن استخدام ثنائية «العموم والخصوص» أداة للتأويل والتأويل المضاد ليست عملية ناجعة في الكشف عن الدلالة. فهذه الثنائية ـ شأنها في ذلك شأن ثنائيات تأويلية أخرى مثل «الناسخ والمنسوخ»، و «المحكم والمتشابه» ـ تنتمي لأدوات التأويل

الكلاسيكية التي يمكن أن تنتج المعنى ونقيضه على حد سواء.

بالإضافة إلى أداة التأويل غير الناجعة نجد أن كلاً من «هويدي» و «الألباني» يستخدمان «شواهد التاريخ» لتعزيز تأويليهما؛ فيلجأ الثاني لنفي مشاركة المرأة في الحياة السياسية، بينما يؤكد الأول عكس ذلك. ولا شك أن الواقع التاريخي، خاصة في موقعة «الجمل» بين «علي بن أبي طالب» من جهة، وبين كل من «طلحة» و «الزبير» والسيدة «عائشة» من جهة أخرى، يؤكد مشاركة المرأة في الصراع السياسي. لكن السؤال الغائب في تأويل «هويدي»: ألا يعد خروج «عائشة» للحرب ضد «علي» خروجاً على الأمر القرآني بالقرار في البيوت، سواء كان الحكم بالقرار في البيوت خاصاً بنساء النبي أم كان عاماً على كل النساء؟! ولعل هذا الخروج أن يكون أشد «مخالفة» للأمر الإلهي إذا كان الأمر خاصاً. أم ترى فهمت السيدة عائشة أن الأمر بالقرار في البيوت ـ دون غيره من الأوامر بالطبع ـ مؤقت بحياة النبي، أي أنه «خاص» بالمعنى الزمني وليس بالمعنى الاجتماعي؟ تضعنا محاولة الإجابة على السؤال أمام أحد احتمالين: احتمال أن الأمر «مؤقت»، واحتمال ارتكاب السيدة «عائشة» لخطيئة «الخروج» دينياً وليس سياسياً فقط. وفي أي من الاحتمالين تكمن أزمة التأويل والتأويل المضاد معاً، وهي أزمة مصدرها ـ كما سنحلل فيما يلي ـ التعامل مع القرآن بوصفه نصاً مفارقاً لتاريخه وللواقع الذي أنشأه مفارقة مطلقة.

يواصل هويدي الاستشهاد بالنصوص القرآنية التي تؤكد مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة:

يصف البيان الإلهي علاقة الرجل والمرأة بعبارة ﴿بعضكم من بعض﴾ (آل عمران/ 195) أي أن كلاً منهما مكمل للآخر، هي جزء

من الرجل والعكس صحيح. وهو ما عبّر عنه النبي عليه الصلاة والسلام في قوله «النساء شقائق الرجال». ساوى القرآن بين الرجل والمرأة في الأهلية، ومن ثم في التكليف (سورة الأحزاب/ 35). . . ولئن تحققت المساواة في التكاليف الدينية، فإن ذلك يفتح إلى أبعد الحدود أبواب المساواة بين الجنسين في التكاليف الدنيوية التي هي دونها بيقين. قرر القرآن أيضاً ـ في نص بالغ الدلالة ـ أن المرأة مسؤولة مع الرجل عن إصلاح الواقع وعمارة الأرض (سورة التوبة/ 71). . . فالرجال والنساء فيه ﴿أولياء بعض﴾. هم ليسوا ذكراً وأنثى، ولا سيداً ومسوداً، ولا جنساً أعلى وآخر أدنى، ولكن كلاً منهما معين للآخر وناصره. . . في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي أنهم جميعاً مسؤولون عن إصلاح المجتمع وتقويمه، ومن ثم عن تقدمه والنهوض به، الأمر الذي يستلزم انتشاراً واسعاً ـ متكافئاً ـ في كافة ميادين التربية والتنمية والتوجيه. ولكي تنهض المرأة بواجبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا بد أن تتسلح بما تقتضيه تلك المسؤولية الكبرى من علم وخبرة. ليس ذلك فحسب، وإنما لا بد لها أن تكون هناك في قلب موقع الإصلاح، وشريكة في اتخاذ القرار.

ومن الطبيعي أن يدافع المستنيرون عن حق المرأة في «العمل»، وأن يجدوا مبرراً مشروعاً للاختلاط بين الرجال والنساء، وهو الاختلاط الذي لا يمكن تجنبه في علاقات العمل. وفي سياق موافقة مجلس الأمة الكويتية بأغلبية قدرها 95٪ من الأصوات على قانون يمنع «الاختلاط» في المؤسسات التعليمية كافة ـ من المراحل الأولى إلى التعليم الجامعي ـ يؤكد «هويدي» ضرورة التمييز بين منع الاختلاط احتراماً للتقاليد وبين منعه على أساس ديني.

فالقول بأن «الفصل من مستلزمات الالتزام الديني» و «أن معارضته

تعد دعوة إلى التحلل من أوامر اللّه» وأن **«كل داع للاختلاط هو في الحقيقة يدعو إلى معصية اللّه ورسوله ومخالفة كتابه»** قول لا يصح السكوت عليه؛ فالأمر في الحدود الأولى يصبح مختصاً بمجتمعات بذاتها، لكنه في ظل ذلك الطرح الأخير يخص المسلمين بعامة. ولذلك يتعين علينا أن نتثبت منه، وأن نضعه في إطاره الشرعي الذي نتصور أنه صحيح. فنحن لا نعرف نصاً شرعياً من قرآن أو سنة دعا إلى منع اختلاط الرجال والنساء. وبين فقهائنا المعاصرين، فإننا لا نكاد نجد فقيهاً معتبراً دعا إلى ذلك، نستثني من ذلك فقهاء المدرسة السلفية في زماننا الذي نجل أكثرهم ونحسبهم من أهل الإخلاص والغيرة على الدين. لكن مذهبهم يتسم بغلو لا يقرهم عليه أهل المدارس الفقهية الأخرى، وبخاصة تيار الإحياء الديني الذي يمثله الأعلام والشيوخ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وشلتوت ودراز، وصولاً إلى الشيخين محمد الغزالي ويوسف القرضاوي. وحدهم فقهاء السلف هم الذين اختاروا موقفاً متشدداً من المرأة بوجه أخص، ربما لأنهم يمثلون أكثر المدارس الفقهية تأثراً بالتقاليد العربية التي هونت من شأن المرأة وقلصت من نشاطها ومجال حيويتها واعتبرتها مصدراً للفتنة ينبغي الحذر منه والتحسب له، وإحاطته بسياج كثيف من المحاذير والحوائل[5].

وبعد أن يستشهد هويدي بالنصوص القرآنية التي يعتمد عليها المتشددون ـ وهي الآيات الخاصة بنساء النبي والتي سبق مناقشتها ـ ويقوم بتأويلها بنفس المنهج المشار إليه، يورد أدلتهم من الأحاديث

---

(5) فهمي هويدي: «بالتعاليم لا بالمراسيم»، جريدة الأهرام، 25 يونيو 1996. من أهم المصادر التي يعتمد عليها الكاتب: يوسف القرضاوي: **فتاوى معاصرة**، الجزء الثاني، ص 286. محمد الغزالي: **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**. عبد الحليم أبو شقة: **موسوعة تحرير المرأة في عصر الرسالة**.

النبوية الشريفة كاشفاً عن أوجه الخطأ في تأويلهم لها:

عمدوا إلى تأويل الأحاديث النبوية لكي تعبر عن الموقف الذي تحيزوا له ابتداء من قبيل ذلك الحديث القائل: إياكم والدخول على النساء، فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله، أفرأيت الحمو قال: الحمو الموت (أي هل ينطبق ذلك الحظر على شقيق الزوج وأبناء عمومته ونحوهم؟) والصحيح أن مقصود الحديث هو النهي عن **خلوة الرجل بالمرأة**، وليس النهي عن مجرد الدخول على النساء في حضرة آخرين. وهو ما ذهب إليه أئمة حفاظ الحديث كالبخاري والترمذي، وأئمة الشراح كابن حجر في شرحه لحديث البخاري والنووي في شرحه لحديث مسلم. على هذا النسق تعامل أولئك الفقهاء مع النصوص فعمموا الخاص، وضيقوا ما اتسع، وأشاعوا تدريجياً ثقافة إلغاء مشاركة المرأة في حركة المجتمع.

هكذا يتم الاعتماد في تأويل المرويات على نفس منهج الاختلاف حول «الدلالة» دون التطرق إلى «سلامة» الرواية من حيث السند والمتن من ناحية، ودون التطرق إلى ما إذا كان النص المروي ـ في حالة سلامته سنداً ومتناً ـ نصاً تشريعياً بالمعنى الديني، أم كان نصاً واصفاً لتقاليد العصر. وبعبارة أخرى: هل تلك النصوص المنسوبة إلى النبي (صلعم) ـ مع فرض صحتها سنداً ومتناً ـ والموصوفة بأنها «سنة» تنتمي إلى «العادات والتقاليد»؛ وهي من ثم غير ملزمة خارج سياقها الاجتماعي التاريخي، أم أنها من السنن التشريعية؟ ونلاحظ في التأويل السابق أن تبرير مشروعية الاختلاط مشروط بأن يكون اختلاطاً جماعياً بلا «خلوة»، وهو تأويل يسلم بداهة بصحة القول المنسوب إلى الرسول (صلعم) بأنه: «ما اجتمع رجل وامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما»، بل وبأنه قول مشرع. ولعلنا يمكن أيضاً أن نلاحظ أنه في

الحماس ـ المشكور بالطبع ـ لإثبات أن «المساواة» بين الرجل والمرأة مبدأ قرآني يشمل جميع ميادين العلاقة بينهما لا يتعرض التأويل المستنير لشرح مسألة «القوامة» و «الأفضلية» وحق «التأديب».

د ـ منهج القراءة السياقية

يعتمد منهج التجديد أساساً على ما يسمى بمنهج «القراءة السياقية» للنصوص. وليس هذا المنهج جديداً تماماً، بقدر ما هو تطوير لمناهج علم «أصول الفقه» التقليدي من جهة، وتواصل مع جهود رواد النهضة ـ خاصة الإمام محمد عبده والشيخ أمين الخولي ـ من جهة أخرى. يعتمد علماء الأصول منظومة «علوم القرآن» ـ خاصة علم «أسباب النزول» وعلم «الناسخ والمنسوخ» ـ إلى جانب منظومة «علوم اللغة» كأدوات أساسية للتفسير واستخراج الأحكام واستنباطها من النصوص. وهذه الأدوات من أهم أدوات منهج «القراءة السياقية». وإذا كان علماء الأصول يؤكدون أهمية «أسباب النزول» لفهم المعنى، فإن القراءة السياقية تنظر للمسألة من منظور أوسع هو مجمل السياق التاريخي الاجتماعي ـ القرن السابع الميلادي ـ لنزول الوحي لأنه هو السياق الذي يمكن للباحث من خلاله أن يحدد، في إطار الأحكام والتشريعات مثلاً، بين ما هو من إنشاء الوحي أصلاً وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام. كما يمكن التمييز في هذه الأخيرة بين ما تقبله الإسلام تقبلاً كاملاً مع تطويره كالحج مثلاً، وبين ما تقبله تقبلاً جزئياً مع الإيحاء بأهمية تطويره للمسلمين مثل مسألة «العبودية» وقضايا «حقوق النساء» و «الحروب».

وإذا كان علماء الأصول يرون أن «أسباب النزول» لا تعني «وقتية» الأحكام ولا اقتصارها على السبب فوضعوا قاعدة «العبرة

بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، فإن القراءة السياقية تضع تمييزاً بين «المعاني» والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، وبين «المغزى» الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي للتفسير من جهة أخرى. وهذا التميز هام جداً بشرط أن يكون المغزى نابعاً من المعنى ومرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً مثل ارتباط النتيجة بالسبب أو المعلول بالعلة، وألا يكون تعبيراً عن هوى المفسر ووثباً على «المعنى» أو إسقاطاً عليه.

إلى جانب السياق الكلي الاجتماعي التاريخي لعصر ما قبل الوحي، هناك مستويات أخرى عديدة للسياق يجب مراعاتها في المنهج المقترح. نذكر من هذه المستويات على سبيل المثال ما يلي:

1 ـ سياق ترتيب النزول، وهو السياق التاريخي التتابعي للوحي، وهو سياق مغاير لترتيب تلاوة السور والآيات في المصحف الشريف. ولقد درج المفسرون عموماً على تناول تفسير القرآن وفق هذا الترتيب الأخير، وهو نهج يغفل حقيقة أن ألفاظ القرآن قد أصاب معانيها تطور في سياق السنوات العشرين التي استغرقها نزول الوحي؛ فاللفظ القرآني ليس من الضروري أن يدل على نفس المعنى في المواقع المختلفة. وليس معنى ذلك التقليل من شأن «ترتيب التلاوة»، بل لا بد من الاهتمام به من زاوية الكشف عن التأثير الجمالي النفسي للقرآن؛ لأنه هو الترتيب الذي استقر به النص في أفق التلقي العام. فإذا كانت القراءة بحسب ترتيب النزول أساسية للكشف عن المعاني والدلالات فإن القراءة بحسب ترتيب التلاوة تكشف عن «المغزى» والتأثير. ومنهج القراءة السياقية هو مراعاة السياقين في نسق كلي تركيبي لا يغفل الفروق بينهما؛ لأن القراءة التاريخية قادرة على اكتشاف تطور الدلالة داخل بنية النص (من المكي إلى المدني مثلاً) لكنها عاجزة عن اكتشاف التأثير الدلالي الكلي للبنية الراهنة للقرآن،

في حين أن القراءة التتابعية لعلماء التفسير ربما تنجح في الكشف عن التأثير الدلالي الكلي وإن كانت تغفل في أحيان كثيرة عن مسألة التطور الدلالي. ومهمة منهج التجديد الحرص على الجمع بين البعدين التاريخي والتتابعي في عملية التفسير.

2 ـ يتبع المستوى السابق مستوى آخر هو سياق «السرد»، وهو يمثل السياق الأوسع الذي يحيط بما يُظَنُّ أنه أمر أو نهي تشريعي، كأن يرد في سياق قصصي أو وصفاً لأحوال أمم سابقة، أو في سياق الرد على الطاعنين أو المهاجمين أو الساخرين من القرآن ومحمد، سواء كانوا من مشركي مكة أم كانوا من أهل الكتاب. وتتمثل أهمية الاهتمام بسياق الرد في تمكين الدارس من التمييز بين ما ورد على سبيل «التشريع» (وهو يتضمن مستويات فرعية لا يتسع المجال للإفاضة فيها) وبين ما ورد على سبيل «المساجلة»[6] أو «الوصف» أو «التهديد والوعيد» أو «العبرة والموعظة» الخ.

---

(6) المقصود بالسياق السجالي كما سيتضح من الأمثلة سياق الرد على الطاعنين والساخرين من خلال استخدام منطقهم ذاته، ولكن في اتجاه عكسي مضاد لكشف تهافت البناء الداخلي لهذا المنطق. وقد تنبه الإمام الشافعي لهذا السياق في تفسيره لقوله تعالى «قل لا أجد فيما أُوحيَ إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أُهِلَّ لغير الله به» (الأنعام/145) حيث ذهب إلى «أن الكفار لما حرموا ما أحل اللّه، وأحلوا ما حرّم اللّه، وكانوا على المضادة والمحادة جاءت الآية مناقضة لغرضهم فكأنه قال لا حلال إلا ما حرمتموه ولا حرام إلا ما أحللتموه». ثم يكشف الشافعي عن الدلالة بمثال توضيحي فيرى أن القرآن يستخدم أسلوباً يشبه أسلوب «من يقول [لك] لا تأكل اليوم حلاوة، فتقول [له] لا آكل اليوم إلا حلاوة، والغرض المضادة لا النفي والإثبات على الحقيقة» نقلاً عن الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1972، الجزء الأول، ص 23 ـ 24.

3 ـ مستوى التركيب اللغوي، وهو مستوى أعقد من مستوى التركيب النحوي الذي اهتم به المفسرون؛ لأنه يتناول بالتحليل علاقات مثل «الفصل» أو «الوصل» بين الجمل النحوية وعلاقات «التقديم والتأخير» و «الإضمار والإظهار» ـ الذكر والحذف ـ و «التكرار»... الخ. وكلها عناصر دلالية أساسية في الكشف عن مستويات المعنى. وتلك هي العناصر الدلالية التي تناولها «عبد القاهر الجرجاني» في كتابه الهام «دلائل الإعجاز» تحت مفهوم «النظم»، وقد تناولناها بالتحليل في ضوء علم «الأسلوب» أو «الأسلوبية» في دراسة مستقلة[7]. ثم يلي ذلك مستوى التحليل النحوي والبلاغي الذي لا يقف عند حدود علم البلاغة التقليدي بل يوظف أدوات علم «تحليل الخطاب» وعلم «تحليل النصوص» في إنجازاتها المعاصرة. ومن شأن هذا التوظيف أن يكشف عن مستويات أكثر عمقاً وتركيباً في الخطاب الإلهي لا مجال هنا لشرحها. أما فيما يتعلق بالنص التأسيسي الثاني، وهو السنة النبوية الشريفة، فلا بد من الجمع بين نقد «المتن» ونقد «السند»، أي بين منهج الإمامين «أبي حنيفة» و «الشافعي» مع الإفادة كذلك من كل إمكانيات منهج نقد النصوص وتوثيقها في اللغويات الأسلوبية المعاصرة. أهم من ذلك ضرورة فتح باب الاجتهاد للفصل بين ما يندرج من كلام الرسول (ص) في مفهوم «السنة» بالمعنى الاصطلاحي، أي الواجبة الاتباع بوصفه رسولاً ونبياً، وبين أقواله العادية التي يؤخذ منها ويترك بوصفه بشراً.

---

(7) نشرت الدراسة أولاً في مجلة «فصول» القاهرية، العدد الأول، المجلد الخامس ديسمبر 1984 بعنوان «مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني: قراءة في ضوء الأسلوبية». ثم أعيد نشرها في كتاب «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 3، 1994، ص 149 ـ 183.

من منظور المنهج المشار إليه نتوقف بالتحليل هنا عند النصوص المتعلقة بالمرأة وحقوقها ـ في الخطاب القرآني بشكل خاص ـ تحليلاً تاريخياً نقدياً، وسنجد أن كثيراً من الأحكام التي يستند إليها المهاجمون للإسلام وللثقافة العربية الإسلامية في مسألة «حقوق المرأة» لم تكن تاريخياً من التشريعات التي أتى بها القرآن. ولذلك فإن الوصول إلى حقيقة موقف الإسلام من مسألة «حقوق الإنسان» عموماً و «حقوق المرأة» خصوصاً لا بد أن يتم عبر عملية مقارنة تاريخية بين وضع «حقوق المرأة» قبل الإسلام وبين الحقوق الجديدة التي شرعها الإسلام. وبين «ما قبل» الإسلام و «ما بعد» الإسلام منطقة مشتركة تمثل منطقة «الالتقاء» بين القديم والجديد، وهي المنطقة «الجسر» أو «المعبر» التي عليها ومن خلالها يؤسس «الجديد» قبوله المعرفي في وعي الناس الذين يخاطبهم الوحي. هذا التحليل للفروق بين «جديد» الرسالة وبين منطقة العبور الوسيطة هو ما يسمّى بعملية «استعادة المعنى الأصلي» للخطاب من خلال إعادة زرعه في السياق التاريخي الذي فارقه منذ أربعة عشر قرناً حتى توهم الناس أن كل ما ذكره القرآن عن المرأة تشريع وما هو بتشريع.

كما نتناول بالنقد عمليات التوجيه الإيديولوجي للمعنى الديني في مسألة حقوق المرأة في بعض اتجاهات الفكر الإسلامي، وهي عمليات توجيه سارت أساساً في سياق تبرير «الاجتماعي» البدوي المعادي لا للمرأة وحقوقها فقط، بل للوجود الاجتماعي للإنسان لحساب ارتهانه «ترساً» في مؤسسة «القبيلة»، وهي المؤسسة التي اتخذت في التاريخ أشكالاً شتى ما زالت بعض تجلياتها ماثلة في بعض المجتمعات العربية المعاصرة. هذا التوجيه للمعنى ضد سياقه الأصلي سيطر على مجرى التاريخ الاجتماعي والسياسي لأمة العرب إلا قليلاً من الاستثناءات التي يجب إبرازها لتبرئة «الإسلام» من انقلاب أبنائه على قيمه في سياق

سيطرة أشكال مختلفة من الديكتاتوريات العسكرية التي ورثت مؤسسة «القبيلة» ومنحتها دماء ضخت فيها روح الحياة. وإذا كان رواد عصر النهضة قد حاولوا استعادة سياق المعنى من أجل الوصول إلى «المغزى» الملائم للعصر والتاريخ وغير المتناقض مع «المعنى الأصلي» أي «السياقي»، فإن فشل المشروع النهضوي سياسياً واجتماعياً وثقافياً ـ أو بالأحرى تعثره ـ قد فتح مجدداً باب العودة لمناقشة الإشكاليات التي سبق طرحها. وليس من المنطقي الاكتفاء باستعادة الإجابات السابقة أو استدعائها؛ فالسياق لم يعد نفس السياق، وليست التحديات هي نفس التحديات. من هنا استلزم الأمر طرح منهج القراءة السياقية للخروج من المأزق التأويلي الذي ما يزال الفكر الديني أسيراً له.

هـ ـ السياق السجالي والسياق الوصفي

بتتبع النصوص الدينية المتعلقة بقضايا المرأة في القرآن الكريم خاصة، يمكن لنا القول إن «المساواة» بين الرجل والمرأة تمثل مقصداً من مقاصد الخطاب القرآني، والنصوص الواردة بهذا الشأن لا تحتمل تأويلاً يتجاوز دلالاتها المباشرة. ومن الأهمية بمكان إبراز أن القرآن على عكس التوراة مثلاً لا يجعل من «حواء» ـ نموذج الجنس النسائي ـ وسيلة الشيطان لإغواء آدم بالأكل من الشجرة المحرمة عصياناً للأمر الإلهي. القرآن واضح في التسوية بين آدم وحواء في المسؤولية والعقاب معاً. ولكن المفسرين المسلمين أدمجوا القصة التوراتية في تفسيرهم؛ وحملوا حواء مسؤولية الخطيئة[8]، وهكذا

---

(8) ناقشنا هذا الموضوع بتفصيل أكبر في مدخل هذا الكتاب بعنوان «حواء بين الدين والأسطورة»، ص 17 ـ 24.

صارت المرأة في الخطاب المتشدد في كل عصور التخلف عنواناً للرجس والخطيئة ومدخلاً للشيطان، وصار حبسها وحجبها عن الاختلاط والفعالية الاجتماعية هو الحل لا لصونها هي وحدها فقط من إغراء إبليس بل لصون الرجل كذلك. وباستثناء بعض الأقوال والتأويلات الفقهية فقد لاحظنا أن الفكر الإسلامي في مجمله شغل بقضية الإنسان وعلاقته بالله والعالم من الزاويتين الوجودية والمعرفية معاً، وذلك دون اعتبار للجنس.

ولكن لأن القرآن نزل على قوم كان التمييز بين الرجل والمرأة؛ أو بين الأنثى والذكر، جزءاً من ثقافتهم ونظامهم الاجتماعي، فمن الطبيعي أن ينعكس هذا التمييز في مساجلات القرآن معهم. ولكن الخطأ كل الخطأ يكمن في أن تعامل التعبيرات السجالية على أساس أنها تشريعات جاء بها الإسلام، وهو الأمر الذي يفسر لنا كثرة الفتاوى والتأويلات الخاطئة النابعة من ذلك الخلط بين السياق السجالي والسياق التشريعي. إن «المساواة» بين المرأة والرجل تتجلى بوصفها مقصداً من مقاصد القرآن الكريم من جانبين: الجانب الأول هو المساواة في أصل الخلق من «نفس واحدة»، ومرة أخرى خلافاً للتوراة التي تعتبر حواء جزءاً من آدم (خلقت من ضلع من ضلوعه، قيل فيما بعد إنه الضلع الأعوج الذي يحتاج دائماً للتقويم بالتأديب). والجانب الثاني هو المساواة في التكاليف الدينية وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب وذلك كما نرى في النصوص التالية:

1 ـ **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾** (النساء/ 1).

2 ـ **﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها**

ليسكن إليها﴾ (الأعراف/ 189).

3 ـ ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾ (النحل/ 97).

4 ـ ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً﴾ (النساء/ 124).

5 ـ ﴿من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها، ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب﴾ (غافر/ 40).

6 ـ ﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقُتِلوا لأكفرنّ عنهم سيئاتهم ولأدخلنّهم جنّات تجري من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله، والله عنده حسن الثواب﴾ (آل عمران/ 195).

7 ـ ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم * وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم﴾ (التوبة/ 71 ـ 72).

أما النصوص السجالية والتي يبدو فيها تمييز بين الذكر والأنثى فقد وردت في سياق الرد على المشركين من العرب حين نسبوا لله الإناث فقالوا إن الملائكة بنات الله. ولعلهم كانوا ينطلقون في ذلك من عقائدهم الموغلة في القِدَم، والتي كانت بقاياها ما تزال باقية حين نزل القرآن. ذلك أن أسماء الآلهة التي كان العرب يعبدونها، والتي

ذكرها القرآن، وهي «اللات» و «العزّى» و «مناة»، أسماء مؤنثة. والدليل على تلك السجالية أن القرآن يجمع الأمرين ـ عبادة الآلهة المؤنثة ونسبة الإناث (الملائكة إلى الله ـ في سياق واحد **﴿أفرأيتم اللات والعزّى. ومناة الثالثة الأخرى. ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذن قسمة ضِيزى. إن هي إلا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان.......... إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمّون الملائكة تسمية الأنثى. وما لهم به من علم، إن يتّبعون إلا الظنّ وإن الظنّ لا يغني عن الحق شيئاً﴾** (النجم/ 19 ـ 28). ومن المنطقي أن نفترض أن المجتمع العربي قبل الإسلام مباشرة كان قد تجاوز منذ فترة طويلة مرحلة المجتمع الأمومي الأنثوي، وصار مجتمعاً ذكورياً؛ لأن عبادة آلهة مؤنثة يتناقض مع قواعد التعامل مع الأنثى بوصفها كائناً منحطاً يجلب العار كما هو واضح من ممارسة «وأد البنات». لذلك اعتبر القرآن أن إصرار العرب على نسبة الإناث إلى الله يعتبر من منطق القيم الاجتماعية السائدة آنذاك نوعاً من التحقير، خاصة وأنهم كانوا ينطلقون في هذه النسبة من تصور أشد وثنية فحواه وجود علاقة «نسب» بين الله والجن (الصافات/ 158) نتج عنها ولادة الملائكة (الصافات/ 151 ـ 152). وكان طبيعياً أن يرد القرآن رداً سجالياً بقوله: **﴿إن يدعون من دونه إلا إناثاً وإن تدعون إلا شيطاناً مريدا﴾** (النساء/ 117). ولهذا فمن الخطأ أن يفهم من الخطاب القرآني في هذا السياق أي تحقير للأنثى، كيف وهو يدين ممارسات العرب في وأد البنات، سواء كان السبب في ذلك خوف الفقر أو خوف العار!

1 ـ **﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون. وإذا بشّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسوداً وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بشّر به أيمسكه على هون أم يدسّه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾** (النحل/ 57 ـ 59).

2 ـ ﴿وجعلوا له من عباده جزءاً إن الإنسان لكفور مبين. أم اتّخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين. وإذا بشّر أحدهم بما ضَرَبَ للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم. أو من يُنَشَّؤا في الحلية وهو في الخصام غير مبين. وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشَهِدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويُسئلون﴾ (الزّخرف/ 15 ـ 19).

3 ـ ﴿فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون. أم خلقنا الملائكة إناثاً وهم شاهدون. ألا إنهم من إفكهم ليقولون. وَلَد اللّه وإنهم لكاذبون. اصطفى البنات على البنين. ما لكم كيف تحكمون. أفلا تذكرون﴾ (الصافات/ 149 ـ 155).

4 ـ ﴿أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً إنكم لتقولون قولاً عظيماً﴾ (الإسراء/ 40).

إذا تجاوزنا النصوص التي وردت في سياق سجالي نجد نصوصاً أخرى وردت في سياق وصفي، فما ورد على لسان أم مريم مثلاً حين ولادتها ورد في سياق سردي قصصي، وهو سياق من شأنه أن يكون تعبيراً عن المتكلم. وقد كان الحال أن امرأة عمران ـ التي كانت قد نذرت ما في بطنها لله ـ ظنت أن الأنثى لا تصلح لوفاء النذر، ولكن الجملة الاعتراضية «والله أعلم بما وضعت» تنفي هذا التصور والظن من جانب الأم: ﴿إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم * فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم. فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً. .﴾ (آل عمران/ 35 ـ 37) ونفس الأمر يصح فيما ورد على مفاهيم العرب، مثل قوله تعالى: ﴿زيّن للناس حبّ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذّهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله

عنده حسن المآب﴾ (آل عمران/ 13).

ومما يندرج في **سياق الوصف** القرآني، ولكنه اعتبر تشريعاً، مسألة قوامة الرجل على المرأة ـ والتي فهمت بأنها تعني مسؤولية الرجل عن المرأة بكل ما يترتب على المسؤولية من سلطة عقاب يمارسها الرجل تأديباً للمرأة (الهجر والضرب) ـ والتي ورد ذكرها في قوله تعالى: **﴿الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً﴾** (النساء/ 34). والذي يتأمل المرويات التي أوردها «السيوطي» في سبب نزول هذه الآية يدرك مسألة مراعاة الوحي لأحوال المخاطبين وأخذها في الاعتبار؛ إذ تحكى رواية أن امرأة جاءت إلى النبي (صلعم) تشكو زوجها لأنه لطمها، فقال النبي: «ليس له ذلك». وفي رواية أخرى أن النبي حكم للمرأة أن تقتص من زوجها ـ أي تلطمه كما لطمها ـ ولعل ذلك الحكم من جانب النبي ـ إن صحت الرواية ـ كان إعمالاً لمبدأ القصاص الوارد في قوله تعالى: **﴿وكتبنا عليهم فيها** (التوراة) **أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾** (المائدة/ 45) ولا شك أن إنكار النبي هذا الفعل من جانب الزوج له دلالة واضحة في تأكيد مبدأ «المساواة» الأصلي في الإسلام، ولكن لأن المخاطبين لم يكونوا بعد قادرين على احتمال تلك المساواة نزلت آية القوامة[9]. لكن السؤال: هل الآية تشرع للقوامة أم تصف واقع الحال في عصر ما قبل الإسلام؟ من السهل أن

---

(9) السيوطي (جلال الدين): أسباب النزول، على هامش «تفسير الجلالين»، دار الفكر، بيروت بدون تاريخ، ص 117.

يستنبط البعض ـ وهو الأمر الذي حدث بالفعل ـ من ظاهر قوله تعالى: ﴿**بما فضل الله بعضهم على بعض**﴾ أن القوامة تستند إلى تفضيل إلهي مطلق لجنس الرجال على جنس النساء؛ ومن ثم تصبح القوامة حكماً إلهياً لا تجوز مناقشته. لكن النظر بعين الاعتبار لمجمل السياق القرآني في مسألة «التفضيل» الإلهي لبعض البشر على بعض ـ أو رفعه للبعض درجة أو درجات فوق البعض الآخر ـ يكشف أن المقصود وصف التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الملحوظ بين البشر، وهو تفاوت تحكمه قوانين الحراك الاجتماعي، أي تحكمه قوانين تندرج بحسب الخطاب القرآني تحت «السنن» والقوانين الإلهية الاجتماعية القابلة للتغيير بحكم ﴿**دفع اللّه بعضهم ببعض**﴾ (البقرة/251). والمقصود من هذا الوصف العظة والاعتبار ـ بحسب فهم العلامة «ابن خلدون» مؤسس عِلمَيْ فلسفة التاريخ والاجتماع ـ ولاحظ دلالة لفت النظر في الفعل (انظر): ﴿**انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً**﴾ (الإسراء/21). ولو فهمنا مثلاً أن التفاوت بين البشر في الأرزاق هو حكم إلهي بالفقر على بعض الناس وبالغنى للبعض الآخر لما جاز أن يسعى القرآن ذاته للحض على توزيع المال والثروة ﴿**حتى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم**﴾ (الحشر/7). هكذا يجب فهم أن رفع اللّه الناس بعضهم فوق بعض ليس إلا تعبير وصفي ـ للاعتبار ـ عن واقع مرغوب في تغييره لتحقيق «العدل»، وليس المقصود منه أن يتخذ بعض الناس من البعض الآخر موقف السخرية والتحقير، إذ اللام في الآية ليست للتعليل، بل هي «لام العاقبة»، أي أن السخرية والاحتقار وكل أشكال الإهانة هي النتيجة اللازمة عن التفاوت الحاد بين البشر اجتماعياً واقتصادياً. وانظر إلى السياق في قوله تعالى: ﴿**أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات**

ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾ (الزخرف/ 32) وحاشا العدل الإلهي أن يكون سخرية البعض من البعض الآخر ـ بسبب الثروة والجاه أو السلطان ـ مراد اللّه الذي **﴿يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى﴾** (النحل/ 90).

القوامة إذن ليست تشريعاً بقدر ما هي وصف للحال، وليس تفضيل الرجال على النساء قدراً إلهياً مطلقاً بقدر ما هو تقرير للواقع المطلوب تغييره تحقيقاً للمساواة الأصلية؛ فالدرجة التي للرجال على النساء فرع على أصل: **﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾** (البقرة/ 228) أي بحسب التقاليد والأعراف المستقرة في المجتمع. ولم يقل أحد أبداً، ولا يصح لأحد أن يقول أبداً، إن التقاليد والأعراف أحكام إلهية أبدية مطلقة. وحتى مع افتراض أن الوصف وصف تشريعي، فإن معنى «القوامة» ليست السلطة المطلقة العمياء بمعنى التحكم والاستئثار بسلطة اتخاذ القرار من جانب الرجل ووجوب الطاعة المطلقة ـ العمياء أيضاً ـ من جانب المرأة. إن معنى «القوامة» القيام بتحمل المسؤولية الاقتصادية والاجتماعية، أليس الله سبحانه هو **﴿الحي القيوم﴾** (البقرة/ 266، آل عمران/ 2، طه/ 111) بمعنى القائم بحفظ الوجود ورعايته! وهو القائم بالقسط، أي بالعدل (آل عمران/ 18) والقائم **﴿على كل نفس بما كسبت﴾** (الرعد/ 33)! القوامة إذن مسؤولية يتحملها من يستطيع من الطرفين، الرجل أو المرأة، أو يتشاركان فيها بحسب ملابسات الأحوال والظروف. ولعل مما له دلالة أن القرآن جعل علة القوامة أمرين: الأفضلية والقدرة على الإنفاق، لكنه لم يحدد بشكل قاطع أفضلية مَن على مَن وتركها دون تعيين، الأمر الذي يعني تداول القوامة أو المشاركة فيها[10]. ولعله من المفيد في هذا

(10) انظر: محمد شحرور: من الحقوق المغيبة للمرأة، محاضرة ألقيت في مكتبة

السياق أن نطرح سؤالاً استنكارياً: هل يسمح الرجل للمرأة بكل حقوق «القوامة» عليه ـ بما فيها سلطة «الوعظ» أو «الهجر في الفراش» أو «الضرب» إذا كانت هي التي تعمل وتعول الأسرة، بينما هو بلا عمل؟![11].

«الأسد» في 26/11/1996، ضمن فعاليات الأسبوع الثقافي للاتحاد النسائي في دمشق، دار الأهالي 1997، ص 10 ـ 11. وقد سبق للإمام محمد عبده أن أكد مفهوم المساواة في القوامة مستشهداً بقوامة الأم الأرمل على أطفالها الذكور، أو الرجال بحسب تعبيره. يقول: «والناظر في الأحوال التي فضلت فيها شريعتنا الرجل على المرأة مثل الخلافة والإمامة والشهادة في بعض الأحوال، لا يجد واحدة منها تتعلق بعيشتها الخصوصية وحريتها، وأن الشارع لم يراع في هذه المسائل القليلة إلا عدم الخروج بالمرأة عن وظيفتها في العائلة وحصر الوظائف العامة في الرجال، وهو تقسيم طبيعي جرى على مقتضاه إلى الآن التمدن في أوروبا، ولا يوجد فيه شيء يمنع من ترقية المرأة والوصول بها إلى أعلى مرتبة تستحقها. وما من عاقل يدرك الغرض الصحيح من تلك الحقوق العظيمة التي خوّلتها الشريعة الإسلامية إلى المرأة في جميع الأحوال المدنية ـ ومنها أهليتها لتكون وصية على رجل (المقصود «طفل» فيما يبدو من السياق) ؛ يستحسن ما يخالفها من عوائدنا التي تؤدي إلى حرمان المرأة بالفعل من استعمال هذه الحقوق». الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للنشر، ط 2، بيروت 1972، المجلد الثاني، ص 106.

(11) يرى فهمي هويدي في اشتغال المرأة بالشأن العام وفي مسألة القوامة ما يلي نقلاً عن مناقشات دارت في مؤتمر في الرباط عن موضوع «الإسلام وحقوق المرأة»:
عن اشتغال المرأة بالولايات العامة كان الرأي المعلن أنه ليس في الإسلام نص يمنع من ذلك وموضوع القوامة والدرجة التي يفضل بها الرجل على المرأة وأشار إليها القرآن، فقد قيل إن المقصود بها هو ترتيب الأدوار، والإنفاق الذي يتحمل مسؤوليته الرجل. والتفضيل هنا لا يعني أن أحداً أحسن من أحد، لأن الله فضل الناس على بعض في الرزق ولم يقل أحد إن ذلك ينتقص من قدر الذين ضاقت عليهم أسباب الرزق. على العكس من ذلك فقد أشارت الأحاديث إلى أن من هؤلاء من قد يكون أفضل عند الله ممن يملكون مال قارون.
مسألة النشوز التي قيل إنها تبرر ضرب، النساء، جرى التذكير بأن النشوز يعالج

كذلك يجب أن يدرج في سياق الوصف ما ورد على لسان الهدهد وصفاً لمملكة بلقيس: ﴿**إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم**﴾ (النمل/ 23) وأي استنتاج لدلالة تحريم أن تتولى امرأة سلطة الحكم من هذه الآية استنتاج باطل. ألا يكفي أن هذه المرأة ـ بنص القرآن ذاته ـ كانت تمارس ديمقراطية الحكم، ولم تكن تتخذ قراراً دون استشارة «الملأ» المحيطين بها![12]

و ـ النصوص التشريعية: المعنى والمغزى

1 ـ الزواج والطلاق

النصوص التشريعية الخاصة بالمرأة ورد معظمها في السورة المخصصة لشؤون المرأة «سورة النساء»، وهي السورة السادسة في ترتيب السور المدينية، أي التي نزلت في المدينة[13]. نزلت بعد موقعة

أولاً بالنصح وثانياً بالهجر، وإذا لم يجديا فللرجل أن يؤدب زوجته بما لا يمس وجهها ولا يوجعها أو يترك عليها أثراً. واتفق الفقهاء على أن ذلك يتم بما يعادل ضربة المسواك وقد فسر الشيخ شلتوت نشوز المرأة بانحرافها، وقال إن تأديب الزوج لها على ذلك النحو يسترها بدلاً من أن تساق إلى المحاكم لتفضح أمام الملأ هناك. ورأى الشيخ محمد الغزالي أن للنشوز في التصور الشرعي حالتين: أن تستكبر المرأة على زوجها حتى تكره الاتصال به في أخص وظائف الزوجية، أو أن تأذن في دخول بيته لغريب يكرهه دون علمه أو إذنه. والحالتان مما يقتضي الستر أن لا يعالجا خارج البيت ولا يقحم في أمرهما طرف ثالث. جريدة «الأهرام»، السنة 123، العدد 40874، 3 نوفمبر 1998، «مكلمة حول المرأة!».

(12) انظر محمد شحرور: من الحقوق المغيبة للمرأة (سبق ذكره)، ص 12، حيث يرى ـ محقاً ـ أن الهدهد لم يستنكر كونها ملكة صاحبة قوامة حاكمة على قومها، بل استنكر عبادتهم للشمس.

(13) ترتيبها أمر مجمع عليه بين كل من السيوطي في «الإتقان في علوم القرآن» والزركشي في «البرهان في علوم القرآن».

أُحد في السنة الرابعة للهجرة؛ فكان من الطبيعي أن تتناول كثيراً مما يتعلق بقضايا المرأة التي أثيرت بعد هزيمة المسلمين واستشهاد عدد كبير منهم، وما نتج عن ذلك من وجود عدد كبير من اليتامى والأرامل. في هذا السياق تم تقنين «الزواج والطلاق» و «المواريث». لكن من الضروري أن تفهم هذه الأحكام في ضوء افتتاحية السورة التي تؤكد مفهوم «المساواة» الأصلية في بدء «الخلق والتكوين» من جهة، وفي ضوء قواعد المساواة في التكاليف والأحكام الدينية الدنيوية والأخروية من جهة أخرى. فبعد افتتاح السورة بالنص على أن كلاً من الرجل والمرأة خلقاً من «نفس واحدة» انقسمت «فخلق منها زوجها» ومنهما معاً بث اللّه «رجالاً كثيراً ونساء»، تنتقل السورة في الآية الثانية مباشرة إلى بيان حقوق اليتامى، وفي هذا السياق يرد موضوع النكاح: **﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدّلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حُوباً كبيراً. وإن خفتم ألا تُقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تَعُولوا﴾** (النساء/ 2 ـ 3). وسياق النزول بالإضافة إلى سياق التركيب اللغوي ـ صيغة الشرط التي تربط بين الإباحة وبين الخوف من عدم العدل مع اليتامى ـ يؤكد كلاهما معاً أن الأمر ليس أمر تشريع دائم، وإنما هو تشريع مؤقت لمعالجة موقف طارئ. لكن الذي خلق اللبس أن عادة «تعدد الزوجات» عادة سابقة على الإسلام بشكل لم يكن يخضع لأي معايير. وإذا كان الإسلام قد حاول أن يضع لهذه العادة غير المنضبطة بعض المعايير والقواعد التي تحد من امتهان المرأة والتعامل معها بوصفها متاعاً أو متعة، فإن التأويل الفقهي لهذه المعايير والقواعد قد خرج بها عن سياق المساواة وأعاد زرعها من جديد في سياق سيطرة الذكر وتحكمه في مصير المرأة. وإلى هذا التأويل الفقهي تحديداً

يتوجه نقد الإمام محمد عبده في نص جدير بالإبراز:

«رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرِّفون الزواج بأنه (عقد يملك به الرجل بضع المرأة). وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلها خالية من الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر. وقد رأيت في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفاً له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدن جاءت بأحسن منه، قال الله تعالى: ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة**﴾ (الروم/ 21)، والذي يقارن بين التعريف الأول الذي فاض عن علم الفقهاء علينا وبين التعريف الثاني الذي نزل من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج حيث صار عقداً غايته أن يتمتع الرجل بجسم المرأة ليتلذذ به، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية التي رتبوها على هذا الأصل الشنيع»[14].

ويواصل الإمام نقده للتقاليد والأعراف التي جعلت من الاستثناء قاعدة، ومن المباح واجباً وفرضاً، حتى يصل إلى مشروعية سن القوانين التي تحد من ظاهرتي «تعدد الزوجات» و «حرية الطلاق» المتاحة للرجل بلا حدود ولا ضوابط. وهو في ذلك ينطلق من وعي واضح بطبيعة المشكلات الاجتماعية الناجمة عن تلك الفوضى في

---

(14) كتب محمد عبده هذا في جريدة الوقائع المصرية، العدد 1055، 7 مارس 1881م. انظر: الأعمال الكاملة، م 2، ص 72.

الفهم وضيق الأفق في التفسير والتأويل، الناجم بدوره من عدم التمييز بين «المنطوق» و «المفهوم» في دلالة النصوص، وبين «العام» و «الخاص» في بنيتها. ينطلق الإمام في تحليله من وعي واضح كذلك بالفرق بين سياقين: سياق التنزيل وملابساته التاريخية وسياق التأويل ومتغيرات التاريخ والواقع الاجتماعي. وهو الذي مهّد بذلك السبيل أمام كل من «قاسم أمين» في مصر و «الطاهر الحداد» في تونس. يقول الإمام:

تعدد الزوجات هو من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام، ومنتشرة في جميع الأنحاء، يوم كانت المرأة نوعاً خاصاً معتبرة بين الإنسان وبين الحيوان. وهو من ضمن العوائد التي دل الاختبار التاريخي على أنها تتبع حال المرأة في الهيئة الاجتماعية. . . . وبديهي أن في تعدد الزوجات احتقاراً شديداً للمرأة. . . فأراد الله أن يجعل في شرعه رحمة بالنساء وتقريراً لحقوقهن، وحكماً عدلاً يرتفع به شأنهن، وليس الأمر كما يقوله كتبة الأوروبيين: إن ما كان عند العرب عادة جعله الإسلام ديناً، وإنما أخذ الإفرنج ما ذهبوا إليه من سوء استعمال المسلمين لدينهم وليس له مأخذ صحيح منه. . . . فتراه قد جاء في أمر تعدد الزوجات بعبارة تدل على وجود الإباحة على شرط العدل، فإن ظن الجور منعت الزيادة على الواحدة، وليس في ذلك ترغيب في التعدد بل فيه تبغيض له. . . فالإسلام قد خفف الإكثار من الزوجات، ووقف عند الأربعة، ثم إنه شدد الأمر على المكثرين إلى حد لو عقلوه لما زاد واحد منهم على الواحدة. . . وأما جواز إبطال هذه العادة، أي عادة تعدد الزوجات فلا ريب فيه. **أما أولاً**: فلأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً، فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة، ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجح أن

لا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أن يمنع التعدد أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقاً مراعاة للأغلب. **وثانياً**: قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد، وحرمانهم من حقوقهن في النفقة والراحة، ولهذا يجوز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدد دفعاً للفساد الغالب.... **وثالثاً**: قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم، فإن كل واحد منهم يتربى على بغض الآخر وكراهته، فلا يبلغ الأولاد أشدهم إلا وقد صار كل منهم من أشد الأعداء للآخر، ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخربوا بيوتهم بأيديهم وأيدي الظالمين، ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات والجواري صيانة للبيوت عن الفساد. نعم ليس من العدل أن يمنع رجل لم تأت زوجته منه بأولاد أن يتزوج أخرى ليأتي منها بذرية، فإن الغرض من الزواج التناسل، فإذا كانت الزوجة عاقراً فليس من الحق أن يمنع زوجها من أن يضم إليها أخرى. وبالجملة.. **فيجوز الحجر على الأزواج عموماً أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدى القاضي**، ولا مانع من ذلك في الدين البتة، وإنما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط[15].

---

(15) السابق، الصفحات 84، 85، 92، 93، 94، 95. لا يمل الشيخ من تأكيد رأيه كلما سنحت الفرصة، ففي «التفسير» يرى أن إباحة التعدد في صدر قوله تعالى «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، أو ما ملكت أيمانكم» مُقَيّد بعجز الآية «فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة» (النساء/ 3) «والخوف من عدم العدل يصدق بالظن والشك فيه، بل يصدق بتوهمه أيضاً. ولكن الشرع قد يغتفر الوهم؛ لأنه قلما يخلو منه علم بمثل هذه الأمور. فالذي يباح له أن يتزوج ثانية أو أكثر هو الذي يثق من نفسه بالعدل بحيث لا يتردد فيه أو يظن ذلك ويكون التردد فيه ضعيفاً... وقد قال تعالى في آية أخرى من السورة: ﴿ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ (الآية 129)، وقد يحمل هذا على العدل في ميل القلب، ولولا ذلك لكان مجموع الآيتين منتجاً عدم جواز التعدد بوجه، ولما

بالإضافة إلى ذلك الاقتراح الجسور لم يكف الشيخ الإمام عن المطالبة بالمساواة بين المرأة والرجل في حق طلب الطلاق من جهة، وفي وقف نزيف حق الطلاق العشوائي الممنوح للرجل بالمطالبة بتقنين اشتراط ألا يقع طلاق دون حكم القاضي. لكن من اللافت للانتباه أن جهود الإمام لم تثمر ثمرتها المرجوة إلا في تونس بصدور «مجلة الأحوال الشخصية» عام 1957، التي تجرم «تعدد الزوجات» وتجعل طلب «الطلاق» حقاً مشتركاً بين الزوج والزوجة[16]، ولا يقع إلا بحكم المحكمة، مع ضمان حقوق الطرف المتضرر من الطلاق، سواء كان الزوج أو الزوجة. في دفاعه الجسور عن حقوق المرأة يجد الإمام

كان يظهر وجه قوله بعدما تقدم من الآية ﴿فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة﴾ والله يغفر للعبد ما لا يدخل تحت طاقته من ميل قلبه وقد كان النبي (صلعم) يميل في آخر عهده إلى عائشة أكثر من سائر نسائه، ولكنه لا يخصها بشيء دونهن، أي بغير رضاهن وإذنهن، وكان يقول: «اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك» أي ميل القلب. **فمن تأمل الآيتين علم أن إباحة تعدد الزوجات في الإسلام أمر مُضَيَّقٌ فيه أشد التضييق، كأنه ضرورة من الضرورات التي تباح لمحتاجها بشرط الثقة في إقامة العدل والأمن من الجور. وإذا تأمل المتأمل مع هذا التضييق ما يترتب على التعدد في هذا الزمان من المفاسد جزم بأنه لا يمكن لأحد أن يرقي أمة فشا فيها تعدد الزوجات** (التأكيد من عندنا)... فيجب على العلماء النظر في هذه المسألة، خصوصاً الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر وعلى مذهبهم الحكم، فهم لا ينكرون أن الدين أُنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأن من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلا شك في وجوب تغيير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة، يعني على قاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح». **بهذا يُعْلَمُ أن تعدّد الزوجات مُحَرَّمٌ قطعاً عند الخوف من عدم العدل.** (التأكيد لنا) (الأعمال الكاملة، م 2، ص 78، 83، وكذلك م 5، ص 169 ـ 170.

(16) انظر تحليلنا لهذا القانون من منظور شرعي فقهي في «القسم الأول من هذا الكتاب».

سوابق فقهية يستند إليها تعزيزاً لموقفه في كل من المذهب المالكي ومذهب أبي حنيفة؛ على أساس أن ثمة إجماعاً على جواز أن تشترط المرأة في عقد الزواج النص على حقها في تطليق نفسها متى شاءت. والخلاف بين المالكية والأحناف ـ فيما يرى الإمام ـ يكمن في مسألة حق المرأة في الطلاق في حالة عدم النص على ذلك في عقد الزواج، فبينما يرى الأحناف عدم أهليتها، يؤكد المالكية حقها في اللجوء إلى القاضي في حالة الضرر طلباً للطلاق. وقبل مناقشة اختلاف وجهتي النظر فإن المبدأ الذي يعلنه الإمام في قوة ووضوح هو:

لا طلاق إلا أمام القاضي أو «المأذون» وبحضور شاهدين على الأقل، وذلك بعد الاستمهال أسبوعاً للتفكير، وبعد أن يقدم الحكمان ـ واحد من أهل الزوج وآخر من أهل الزوجة ـ تقريراً للقاضي باستحالة العشرة وفشلهما في التوفيق بين الزوجين[17].

ولكن السؤال العملي الذي يشغل عقل الإمام هو: كيف يتم تقنين هذا المبدأ في مصر التي يعمل قضاؤها وفق المذهب الحنفي الذي صار مذهباً رسمياً للدولة منذ الاحتلال العثماني، وهو المذهب الذي يرى المرأة كائناً ناقص الأهلية؟ يرد الإمام أولاً على هذا الرأي الفقهي مفنداً إياه بمنطق نفتقده في الخطاب الديني في أيامنا هذه. يقول:

لا يمكن ـ مهما ضيقنا حدود الطلاق ـ أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار والكرامة إلا إذا منحت حق الطلاق. ومن حسن الحظ أن شريعتنا النفيسة لا تعوقنا في شيء مما نراه لازماً لتقدم المرأة. علينا أن نعمل بمذهب غير مذهب الحنفية؛ لأنه حرم المرأة في كل حال من حق الطلاق، حيث قال الفقهاء من أهله: «إن الطلاق منع عن

---

(17) الأعمال الكاملة، م 2، ص 125 ـ 126.

النساء لاختصاصهن بنقصان العقل ونقصان الدين وغلبة الهوى»[18] مع أن هذه الأسباب باطلة، لأن ذلك إن كان حال المرأة في الماضي فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل ولأن كثيراً من الرجال أحط من النساء في نقصان الدين والعقل وغلبة الهوى (2/ 127). أو أن يستمر العمل على مذهب أبي حنيفة، ولكن تشترط كل امرأة تتزوج أن يكون لها الحق في أن تطلق نفسها متى شاءت أو تحت شرط من الشروط، وهو شرط مقبول في جميع المذاهب[19].

والسبب الذي يجعل الإمام يفضل الاستمرار على مذهب أبي حنيفة، رغم أن مذهب مالك قد وفى «للمرأة بحقها في ذلك وقرر أن لها أن ترفع أمرها إلى القاضي في كل حالة يصل لها من الرجل ضرر» بالإضافة إلى الأسباب العملية المتمثلة في صعوبة، بل ربما في استحالة، تغيير القوانين المعمول بها في المحاكم ـ السبب هو خشية الإمام ـ في حالة تطبيق المذهب المالكي ـ من احتمال:

«ألا يجيب القاضي طلب الطلاق من الزوجة التي يتزوج زوجها من امرأة أخرى؛ استناداً إلى قاعدة أن هذا «مباح» للزوج. فلو اشترطت أن تطلق نفسها متى شاءت أو عندما يتزوج زوجها عليها كان الأمر بيدها، ولكن العمل على الطريقة الأولى أحكم وأجزم، فإن وضع الطلاق تحت سلطة القاضي أدعى إلى تضييق دائرته وأدنى إلى المحافظة على نظام الزواج[20].

بالإضافة إلى النص الذي أورده الإمام من الفقه المالكي لتأكيد

---

(18) السابق، ص 127.

(19) نفسه، ص 128.

(20) نفسه، ص 129.

حق المرأة في طلب الطلاق مثلها مثل الرجل، نحب أن نضيف هنا تعزيزاً لموقف الإمام ولكل موقف إصلاحي في إطار الشريعة الإسلامية نموذج وثيقة زواج كان معمولاً بها في القرن الرابع الهجري، الحادي عشر الميلادي، بالأندلس. هذه الوثيقة النموذجية تكشف بجلاء عن الحقوق التي كانت تتمتع بها المرأة بالنص عليها في شروط عقد الزواج في بعض المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يؤكد أن تمتع المرأة بحقوقها التي تصل إلى حد المساواة بالرجل لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية. وبعبارة أخرى يمكن القول إن الإسلام لا علاقة له بتخلف وضع المرأة في بعض المجتمعات التي يدين أهلها بالإسلام.

تجري عبارات نموذج عقد الزواج كالتالي:

«هذا ما أصدق عليه فلان بن فلان (الفلاني) زوجه فلانة بنت فلان الفلاني، أصدقها كذا وكذا ديناراً دراهم بدخل أربعين من الضرب الجاري في قرطبة في حين تاريخ هذا الكتاب **نقداً وكالئاً**، **النقد** من ذلك كذا وكذا ديناراً دراهم قبضها لفلانة من زوجها فلان أبوها فلان إذ هي بكر في حجره وولاية نظره، وصارت بيده ليجهزها بها إليه وأبرأه منها فبرىء، و**الكالىء** كذا وكذا ديناراً دراهم من الصفة المذكورة، مؤخرة عن الناكح ومؤجلة عليه كذا وكذا عاماً، أولها شهر كذا من سنة كذا.

والتزم فلان بن فلان لزوجته (فلانة) طائعاً متبرعاً استجلاباً لمودتها وتقصياً لمسرتها **ألا يتزوج عليها ولا يتسرى معها ولا يتخذ أم ولد**، فإن فعل شيئاً من ذلك فأمرها بيدها والداخلة عليها بنكاح طالق وأم الولد حرة لوجه الله العظيم وأمر السرية بيدها إن شاءت باعت، وإن شاءت أمسكت، وإن شاءت أعتقت عليه.

وألا يغيب عنها غيبة متصلة قريبة أو بعيدة أكثر من ستة أشهر إلا

في أداء حجة الفريضة عن نفسه، فإن له في ذلك مغيب ثلاثة أعوام إذا أعلم ذلك من سفره فاصلاً إليه قاصداً نحوه، مجرياً لنفقتها وكسوتها وسكناها، فمتى زاد على هذين الأجلين بعد أن تحلف في بيتها بحضور شاهدي عدل يحلّفانها[21] (باللّه) لغاب عنها أكثر مما شرطه لها، ثم يكون أمرها بيدها ولها التلوم عليه ما شاءت لا يقطع تلومها شرطها.

وألا يرحلها عن دارها التي بحاضرة كذا إلا بإذنها ورضاها، فإن رحلها مكرهة فأمرها بيدها، وإن هي طاعت له بالرحيل (فرحلها) ثم سألته الرجعة فلم يرجعها من يوم تسأله ذلك إلى انقضاء ثلاثين يوماً فأمرها بيدها وعليه مؤونة انتقالها ذاهبة وراجعة.

وألا يمنعها من زيارة جميع أهلها من النساء وذوي محارمها من الرجال، وألا يمنعهم من زيارتها فيما يجمل ويحسن من التزاور بين الأهلين والقرابات، فإن فعل شيئاً من ذلك فأمرها بيدها. وعليه أن يحسن صحبتها ويُجمِل بالمعروف عشرتها جهده، كما أمر اللّه تبارك وتعالى، وله عليه من حسن الصحبة وجميل العشرة مثل ذلك (كما قال تعالى) ﴿وللرجال عليهن درجة﴾.

وعلم فلان بن فلان أن زوجه فلانة هذه ممن لا تخدم نفسها، وأنها مخدومة لحالها ومنصبها، فأقر أنه ممن يستطيع إخدامها وأن ماله يتسع لذلك فطاع بالتزام إخدامها.

تزوجها بكلمة اللّه عز وجل وعلى سنة نبيه محمد ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ ولتكون عنده بأمانة الله تبارك وتعالى وبما أخذه اللّه عز وجل للزوجات على أزواجهن من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان.

---

(21) في الأصل «يعرفانها»، وما أثبتناه هو الصواب.

أنكحه إياها أبوها فلان بن فلان بكراً في حجره وتحت ولاية نظره، صحيحة في جسمها بما ملكه اللّٰه عز وجل من بضعها وجعل بيده من عقد نكاحها، شهد على إشهاد الناكح فلان (بن فلان) والمنكح (فلان بن فلان) المذكورين في هذا الكتاب على أنفسهما بما ذكر عنهما فيه من سمع ذلك منهما وعرفهما وهما بحال الصحة وجواز الأمر، وذلك في شهر كذا من سنة كذا»[22].

لكن مسألة «تعدد الزوجات» يعاد الآن طرحها، على استحياء أحياناً وبشكل سافر أحياناً أخرى، في سياق سجالي بوصفها ـ خاصة مع مراعاة الشروط الدينية المنصوص عليها ـ «أفضل» أخلاقياً، وأقل ضرراً من الوجهة الاجتماعية، إذا قورنت بفوضى العلاقات الجنسية الحرة في الغرب. ولا شك أن المقارنة تعتمد آلية «القياس»، والقياس يتكون من فرع وأصل. فإذا كان القياس قياس «اضطراد» فإن حكم الأصل ينتقل إلى الفرع، وإن كان قياس «مخالفة» استقل حكم الفرع عن حكم الأصل. وفي كلتا الحالتين تظل علاقة التشابه بين الأصل والفرع علاقة مضمرة في عملية القياس. والدفاع عن «تعدد الزوجات» في سياق المساجلة يقوم على افتراض ضمني فحواه أن الغرب هو المقياس الذي تقاس عليه الأمور، وهو منطق معاكس تمام المعاكسة لمشروع النهضة على أساس حضاري مستقل ومتميز، بل هو نقيض له. وقد اخترنا للتحليل هنا ـ ممثلاً للخطاب المذكور ـ مفكراً لا يمكن أن يوصف بالتشدد أو التزمت، فضلاً عن الرجعية والتمسك بأهداب الماضي والتقليد. وهو أحد الذين يطرحون المسألة على استحياء، وبتحذيرات متشددة من أن يفهم خطابه بأنه يدعو للتعدد، أو

(22) ابن العطّار (محمد بن أحمد الأموي) كتاب الوثائق والسجلات، تحقيق: ب. شالميتا وف كورينطي، المعهد الاسباني العربي للثقافة، مدريد 1983، ص 7 ـ 9.

أنه يؤمن بالتفوق المطلق للرجل على المرأة. ينطلق مفكرنا ـ الأستاذ محمد الطالبي ـ من اعتبار أن **«التعدد» وضع شاذ**، لكنه يطرح السؤال: هل الأفضل أن نعالج الحالات الشاذة عن طريق إباحة الزنا أو إباحة التعدد؟؟ ولتبرير الإجابة المضمرة في بنية السؤال يتم إعلاء حالات الشذوذ من وضعيتها الشاذة إلى **قانون من قوانين الوجود الثابتة**. ويستند هذا الإعلاء على أمرين: تاريخ العلاقة بين الرجل والمرأة، وهو تاريخ يعتمد على السيطرة التي تعطي الرجل دور القيادة، والأمر الثاني هو التفاوت في النهم الجنسي بين الرجل والمرأة، وهو تفاوت يبدو طبيعياً من الوجهة البيولوجية:

ومعنى ذلك... وجود ثوابت قارة داخل الأسرة البشرية من أول الخليقة إلى اليوم تعطي للزوج داخل الحياة الزوجية دور القيادة كما تعطيه، في رتبة ثانية، ميزات جنسية تكتسي في بعض المجتمعات صيغة تعدد الزوجات، وفي بعض المجتمعات صيغاً أخرى. ولا توجد ثوابت لهذا التواصل وهذا الرسوخ بدون مبررات وبدون علل عميقة وأسباب، في مقدمتها الأسباب البيولوجية، مهما كانت قيمة الأسباب الأخرى العديدة والإضافية.... الذكر لا يلد إطلاقاً، كذلك شاء التوزيع البيولوجي، وشاءت البنية البيولوجية أن يكون هناك تفاوت في النهم الجنسي بين الذكر والأنثى يشاهد في كل المجموعة الحيوانية ويدرك بالعين المجردة. ولهذا التفاوت في النهم الجنسي انعكاسات في مستوى الأسرة البشرية وتنظيماتها الاجتماعية: منها ظاهرة تعدد الزوجات، ومنها البحث عن إرضاء هذا النهم بمقابل مالي على طريقة ما يدعى بـ «أقدم حرفة في الكون»، وهي حرفة تكاد تقتصر على النساء فقط إرضاء لنهم الذكر، وليس لها مقابل يذكر لإرضاء نهم المرأة. فهل يعقل أن يكون هذا كله بدون أسباب عميقة ـ عديدة لا

محالة ـ لكن بدون أدنى ريب في مقدمتها الأسباب الراجعة للبنية البيولوجية[23].

مثل هذا الطرح للمشكل يقدم تبريراً أكثر مما يقدم تفسيراً؛ فتفسير تلك السيادة التاريخية للذكر على الأنثى يجب أن ينطلق من «أنثربولوجيا» التطور لا من «الطبيعة» البيولوجية. والارتكان على مشاهدات المجموعة الحيوانية ـ إن صحت المشاهدة ـ وقياس الإنسان على الحيوان يتجاهل حقيقة كون الإنسان كائناً ثقافياً. ونتيجة مثل ذلك الطرح للقضية أن يتحول «التعدد» ـ الشذوذ ـ إلى قانون طبيعي. لكن علينا أن نقرر أن ذلك الطرح يختزل الوجود الإنساني في إطار الكائن البيولوجي، الذي لا تاريخ له سوى تاريخه الطبيعي، ولا ثقافة له تفصل تاريخه عن تاريخ الكائنات الطبيعية الأخرى. إن القول بأن «الذكر» يتمتع بدرجة نهم جنسي أعلى من درجة نهم الأنثى، وذلك بسبب انشغال الأنثى لفترة قد تطول أو تكثر بعملية «الإنجاب»، سواء عن طريق الحمل أو عن طريق احتضان البيض، قول لا دليل علمياً عليه. أما الاستناد إلى واقع تحول «الجنس» إلى تجارة في بعض المجتمعات، فهو بدوره يغفل حقيقة المشكل في تلك المجتمعات، ويكتفي باتخاذ هذه الأوضاع المخزية مبرراً لتقنين امتهان المرأة. إنه تحليل مسجون في سجن البيولوجيا التي يتعامل معها باعتبارها «جوهر الوجود الإنساني»، حيث تتحول القضية إلى قضية «الذكر والأنثى» في حين أن القضية هي قضية «الرجل والمرأة»، وهي قضية ذات بعد ثقافي اجتماعي تاريخي.

2 ـ الميراث

في نفس سياق سورة «النساء»، وفي سياق تأكيد حقوق اليتامى

---

(23) عيال الله، حوار مع محمد الطالبي، إنجاز: منصف وناس ـ شكري مبخوت ـ حسن بن عثمان، دار سراس للنشر، تونس 1992، ص 121.

على وجه الخصوص والنهي عن أكل أموالهم وضرورة الحفاظ عليها لترد لهم بعد بلوغ الرشد (النكاح)، تأتي أحكام الميراث على الوجه التالي:

﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً * وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً * وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا اللّه وليقولوا قولاً سديداً * إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً * يوصيكم اللّه في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين... آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة من اللّه إن اللّه كان عليماً حكيماً﴾ (النساء/ 7 ـ 11).

ومما هو جدير بالملاحظة أن القرآن يحض على إشراك أولي القربى واليتامى والمساكين ممن لا ميراث لهم بالتصدق عليهم إذا حضروا وقت التقسيم، وتلك علامة دالة لا يجوز إهمالها في تحليل مفهوم الإسلام للميراث. الملاحظة الثانية هي حرص القرآن على التنبيه بأن علاقة «العصبية» ـ الأبوة والبنوة ـ ليست أهم العلاقات الإنسانية. وإذا كان هذا التنبيه يمثل موقفاً قرآنياً عاماً، فإن حرص القرآن على ذكره في سياق آيات المواريث ـ التي يعتمد التقسيم فيها على علاقات العصبية والقرابة ـ يمثل علامة أخرى دالة لا يصح إهمالها في التحليل كذلك. ومن هاتين العلامتين يمكن استنباط أن مفهوم القرآن لعدالة توزيع المال والثروة في المجتمع أوسع كثيراً من المفهوم من «الزكاة» و «الصدقات» و «المواريث»؛ إذ الغاية والهدف ألا يكون المال «دولة بين الأغنياء» أي يتداولونه ويحتكرونه بين بعضهم البعض. في إطار هذا الفهم العام يتحتم تحليل معنى

«المواريث» في القرآن، ثم الانتقال بعد ذلك من المعنى السياقي التاريخي إلى «المغزى» المتضمن في ذلك المعنى والذي يمكن أن ينبثق عنه في وعينا الديني المعاصر.

يروي السيوطي في «أسباب النزول» وقائع جديرة بالانتباه، تدور كلها حول تبيان الفارق بين السلوك المتعارف عليه قبل الإسلام من عدم توريث البنات والضعفاء (أي الصغار) من الذكور، وبين التشريع الذي أتى به القرآن. كان الميراث كله من حق الذكور القادرين على القتال، ولم يكن من حق الإناث شيئاً. وكيف نتخيل أن تتمتع المرأة بأية حقوق، ناهيك عن حق الميراث، في مجتمع يدفن البنات أحياء، ويسمح أن تورث المرأة التي مات عنها زوجها كما يورث المتاع؟! وإذا كان الإسلام هو الذي نهى عن «الوأد» واعتبره جريمة كبرى، فإنه أيضاً هو الذي منع أن تورث النساء كرهاً أو أن يُعضلن (النساء/ 19 ـ 23). ومن الطبيعي أن يكون الإسلام هو الذي يؤسس حق المرأة في ميراث أبيها وزوجها، بل حقها أيضاً في ميراث الكلالة[24] من الأخ والأخت. تلك كلها حقوق أتى بها الإسلام، ولم يكن من السهل أن يقبلها المسلمون الأوائل، وكان منطقهم في مسألة الميراث على وجه

---

(24) ميراث الكلالة هو أن لا يكون للشخص المتوفى أبناء يرثونه، وقد مات كل من الأب والأم قبل موته؛ فيرثه الأخوات والإخوة. ذكر شأن «الكلالة» في القرآن مرتين في سورة النساء: الأول في الآية 12 ﴿وإن رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم﴾، والمرة الثانية في (الآية 176) ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبيّن الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم﴾.

التحديد أن قالوا: «لا نورث من لا يركب فرساً ولا يحمل كلاً ولا ينكأ عدواً»[25].

يلاحظ الإمام محمد عبده البعد السياقي للتشريع القرآني، ويستنبط من خلال تحليل العلاقات التركيبية في الآيات، كالعطف والتكرار، أن النص على حق النساء في «نصيب» مما ترك الوالدان والأقربون يعني «الفرض» المعروف. وهو يخالف المفسرين الذين ذهبوا إلى أن الآيات أعلاه تمثل سياقاً جديداً لا علاقة بينه وبين ما سبقه في السورة. يقول الإمام إن السياق متصل في الحديث عن اليتامى وحقوقهم، والدليل قوله بعد ثلاث آيات **﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾**.

فإنه بعد أن يبين التفصيل في حرمة أكل أموال اليتامى، وأمر بإعطائهم أموالهم إذا رشدوا، ذكر أن المال الموروث الذي يحفظه الأولياء لليتامى يشترك فيه الرجال والنساء خلافاً لما كان في الجاهلية من عدم توريث النساء، فهذا تفصيل آخر في المال نفسه بعد التفصيل في الإعطاء ووقته وشرطه. ومال اليتامى إنما يكون في الأغلب من الوالدين والأقربين. فمعنى الآية إذا كان لليتامى مال مما تركه لهم الوالدان والأقربون فهم فيه على الفريضة لا فرق في شراكة النساء والرجال فيه بين القليل والكثير ولهذا كرر **«مما ترك الوالدان والأقربون»** وعنى بقوله **«نصيباً مفروضاً»** إنه حق معين مقطوع به لا محاباة فيه وليس لأحد أن ينقصهم شيئاً[26].

ويواصل الإمام تحليله للعبارة «للذكر مثل حظ الأنثيين» من حيث

---

(25) انظر النيسابوري (أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي): أسباب النزول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط 2 بدون تاريخ، ص 82 ـ 84.

(26) الأعمال الكاملة، م 5، ص 177.

علاقاتها بعبارة «يوصيكم اللّه في أولادكم»، فيرى أنها:

جملة مفسرة لا محل لها من الإعراب، واختير فيها هذا التعبير للإشعار بإبطال ما كانت عليه الجاهلية من منع توريث النساء، كما تقدم، فكأنه جعل إرث الأنثى مقرراً معروفاً، وأخبر بأن للذكر مثله مرتين، أو جعله هو الأصل في التشريع وجعل إرث الذكر محمولاً عليه، يعرف بالإضافة إليه، ولولا ذلك لقال: للأنثى نصف حظ الذكر، وإذ لا يفيد هذا المعنى ولا يلتئم السياق بعده كما ترى[27].

ويهمنا في هذا التحليل أن نتوقف عند دلالة «المعنى» الذي استنبطه الإمام من التركيب، معنى أن القرآن جعل إرث الأنثى بمثابة الأصل المقرر المعروف الذي يحمل عليه نصيب الذكر ويعرّف بالإضافة إليه. هذا المعنى الذي استنبطه الإمام ذو «مغزى» هام في السياق السسيوتاريخي الذي كان فيه الذكر هو معيار القيمة وأصلها. ما هو هذا المغزى القرآني إن لم يكن خلق توازن بين محورين ساد أحدهما وسيطر واستأثر بكل قيمة إنسانية واجتماعية واقتصادية، وهذا هو محور الذكر؟ ولا يتحقق التوازن إلا بنقل الثقل مؤقتاً إلى المحور الآخر، محور الأنثى، حتى يستقر مبدأ المساواة المبدوء به السورة، ويمتد من أفق «المساواة الدينية» لينتشر في أفق «المساواة الاجتماعية». تتأكد أبعاد المساواة بالإضافة إلى ذلك بأن يكون «الفرض» إقرار حق النساء في الميراث؛ فهذا الحق «فريضة من الله»، وهو من ثم «حق معين مقطوع به لا محاباة فيه وليس لأحد أن ينقصهم شيئاً» بحسب شرح الإمام. يتحول هذا الفرض إلى أصل يتقرر على أساس حظ الذكر بألا يزيد عن «حظ الأنثيين»، وتصبح تلك هي «حدود الله» (الآية 13).

(27) السابق، ص 180.

وفي ختام السورة تتكرر عبارة «للذكر مثل حظ الأنثيين» يليها النص على أن ذلك بيان من اللّٰه يعصم من الضلال: **﴿يبين اللّٰه لكم أن تضلوا واللّٰه بكل شيء عليم﴾** (الآية: 176). إن فهم «الحدود» على أساس أن المقصود به نصيب الأنثى، والذي يجب أن يظل محصوراً في إطار النصف من نصيب الذكر، فهم يخالف كلاً من دلالتي المعنى والمغزى، على السواء، لكنه هو الفهم الذي ساد واستقر كما سادت واستقرت باسم الإسلام كثير من الأعراف والتقاليد التي حاول الإسلام تغييرها. إن السياق التاريخي، بالإضافة إلى دلالتي المعنى والمغزى، يبين بجلاء أن الهدف القرآني من التشريع ـ البيان الذي يعصم من الضلال ـ هو «تحديد» نصيب الذكر، الذي كان يحصل على كل شيء، بوضع حد أقصى لما يمكن أن يحصل عليه لا يتجاوز ضعف نصيب الأنثى. هذا مع فرض نصيب للأنثى التي لم تكن تحصل على أي شيء بحد أدنى لا يقل عن نصف نصيب الذكر. فالتحديد إذن هو وضع حد للفوضى والاستئثار بفرض نصيب للمحروم بهدف الاقتراب من تحقيق المساواة في أفق الحياة الاجتماعية. وكل اجتهاد في سبيل تحقيق هذه المساواة، التي هي مقصد أصلي وهدف أسمى للحياة الدينية، إنما هو اجتهاد مشروع، أو لنقل هو اجتهاد في نفس اتجاه المقاصد الكلية للتشريعات. أما الاجتهاد المخالف للاتجاه المقاصدي، أو التأويل الذي يقف على أفق اللحظة التاريخية للوحي فكلاهما في دائرة «الخطأ» المعرفي بصرف النظر عن النوايا الطيبة والإخلاص الإيماني.

إذا كانت حدود الله التي لا يجب أن نتعداها هي ألا نعطي الذكر من الميراث «أكثر» من ضعف نصيب الأنثى، وألا نعطي الأنثى «أقل» من نصف حظ الذكر، فإن هذه الحدود تسمح للمجتهد أن يقرر أن المساواة بين الذكر والأنثى لا تخالف حدود اللّٰه. إن المساواة معناها

أن التسوية بين الحد «الأقصى» للذكر والحد «الأدنى» للأنثى ليس فيها مخالفة لما حدّه الله[28]. ومن البديهي أن تشمل تلك التسوية كل المجالات التي فهمت فهماً قاصراً في الفقه الإسلامي انطلاقاً من

---

(28) انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، دار الأهالي، دمشق، ط 6، 1994، ص 358 وما بعدها. يعتمد اجتهاد شحرور على تصور لبنية النص الديني يستند أساساً على التمييز بين جانبي «النبوة» و «الرسالة» في شخص «محمد (صلعم)». طبقاً لهذا التصور فالكتاب الذي أنزله الله سبحانه وتعالى على محمد (القرآن) «يحوي كتابين رئيسيين: الكتاب الأول، كتاب النبوة ويشتمل على بيان حقيقة الوجود الموضوعي، ويفرق بين الحق والباطل، أي الحقيقة والوهم. الكتاب الثاني كتاب الرسالة ويشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي، ويفرق بين الحلال والحرام (ص 55). يتضمن مستوى «الرسالة» كتاب الآيات المحكمات «التي تتضمن بدورها التشريعات والأحكام والحدود، وتلك الأخيرة تخضع لجدلية «الاعتدال والانحراف» أو «الاستقامة والحنيفية»، وهي جدلية تنتجها تناقضات الحياة الإنسانية كما تدرس في مجالات علم الاجتماع والاقتصاد، وهي تتطلب دائماً تغييرات وتطورات نوعية وكمية في مجال التشريع والقانون (ص 447). ويحاول شحرور أن يشرح هذه الجدلية ـ الواضحة في ذاتها ـ استناداً إلى ما يسمى مفهوم «التوابع المستمرة» في رياضيات نيوتن. ورغم الغموض الذي يحيط بهذه المحاولة ـ محاولة تركيب مفاهيم رياضية لتأويل التشريعات القرآنية ـ فالنتيجة التي يصل إليها في النهاية لا تكاد تختلف عن نتيجة تحليلنا. ويعود شحرور لقضية المواريث في محاضرته التي سبقت الإشارة إليها، لكنه استناداً إلى تمييزه الدلالي بين مفردات آية المواريث ـ مفردات «نصيب» و«حظ» و«وصية» ـ يخرج عبارة «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين» من حد «المواريث»؛ لأنها في سياق الحديث عن «الوصية». ودليله على ذلك أن كلمة «نصيب» وردت دائماً بمعنى «الجزء الموروث»، في حين لم تأت كلمة «الحظ» إلا في سياق «الوصية» دون سياق «الميراث». من هذا التحليل يستنبط شحرور أن المقصود من الآية: «الوصية التي يريدنا الله أن نلتزم بها في حياتنا». ويؤكد هذا أنه استعمل مصطلح «الحظ» في هذه الوصية، مما لا يدع مجالاً للشك بأن لا علاقة لهذه الوصية بالنصيب في التركة» (ص 30).

تصور أن قيمة المرأة «نصف» قيمة الرجل قياساً على مسألة الميراث.

نذكر من هذه المجالات «الشهادة» أمام القضاء وحرمان المرأة من شغل بعض الوظائف التي تؤهلها لها إمكانياتها التعليمية مثل القضاء. إن ما ورد بالقرآن بشأن شهادة المرأة كان وصفاً لحالها وليس تشريعاً أزلياً لوضعيتها. في سياق «المعاملات المالية» بصفة خاصة وقت نزول النص. ولم يكن من ثم تشريعاً أزلياً لوضعيتها. والفهم الخاطىء للآية: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى» (البقرة/ 282) مصدره إهمال السياق السردي، فالآية تتحدث أساساً عن المعاملات المالية التي لم يكن للنساء عهد بها آنذاك. أما وقد انطلقت المرأة في المشاركة في جميع مجالات العمل والحياة، وتساوت خبرتها بخبرة الرجل، وفاقتها في مجالات كثيرة، فلا معنى للقول إن شهادتها نصف شهادة الرجل. من هنا يصبح القول بأن المرأة لا تستطيع أن تتحمل المسؤوليات التي يتحملها الرجل في الأسرة والمجتمع إنما هو تكرار لخطاب ينتمي إلى أزمنة وعصور مضى أمرها[29].

3 ـ الحجاب والعورة

في تقديري أن مسألة «الزي» لا تستحق كل الجهود التي تبذل في مناقشتها سواء من جانب المتزمتين الذين يريدون سجن المرأة في ثوب لا يظهر منها سوى العينين، أو من جانب أولئك الذين يريدون أن يستنطقوا القرآن بالتأويلات أنه لم يفرض على المرأة زياً معيناً. لكن الذي جعل منها قضية عامة في السنوات الأخيرة هو تنامي التيارات

---

(29) انظر: فهمي هويدي: مكلمة حول المرأة، سبق ذكره.

السياسية ذات اللافتات الإسلامية، خاصة بعد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران ونجاح الثورة التي خاضتها الجماهير ضد حكم الشاه. وكان زي المرأة ـ غطاء الرأس والنقاب ـ واحداً من أهم العلامات والرموز التي أحياها ذلك المد الثوري تعبيراً عن «رفض» العلامات والرموز «الغربية» التي ارتبطت بحكم الشاه. ثم حصول بعض التصرفات مثل قرار إحدى المحاكم الفرنسية بحرمان الطالبات المسلمات اللائي يغطين رؤوسهن من الانتظام في المدارس بدعوى أن هذا الزي يمثل نوعاً من التميز الديني غير المسموح به في نظام التعليم العلماني في فرنسا. وكان من الطبيعي أن يحدث هذا الحكم رد فعل قوي في العالم الإسلامي ضد ما اعتبر تحيزاً ضد الإسلام وممارسة للتمييز العنصري والديني ضد المسلمين. وإذا أضفنا إلى ذلك سياق الحرب الأهلية في البوسنة، وما حدث فيها من اعتداءات جنسية وحشية على النساء المسلمات، ومن عمد إلى إذلالهن لدرجة استخدام مني الكلاب لتلقيحهن، أدركنا مدى انجراح الشعور الإسلامي العام وتصديه للدفاع عن كرامته بمزيد من التمسك بما اعتبر شارة للهوية المتميزة للشخصية الحضارية للمرأة المسلمة بصفة خاصة.

يصل تناقض الخطابات حول هذه القضية حدود اللامعقول في طرفيه، فبينما نجد من يحدد مواصفات الزي الإسلامي للمرأة تحديداً تفصيلياً دقيقاً يكاد يشبه تحديدات خبراء الأزياء والموضة[30]، نجد على الطرف الآخر من يحاول أن يجد تأويلات للخطاب القرآني، خاصة ما ورد في سورة «النور» متعلقاً بالزينة والعورة. يعرّف المؤلف الزينة المقصودة في نصوص سورة النور بأنها «جسد المرأة كله»،

---

(30) انظر على سبيل المثال: محمد سعيد المبيض: إلى غير المحجبات أولاً، دار الثقافة، الدوحة 1988، ص 112 ـ 114.

ولتحديد الفرق بين ما يجب ستره من جسد المرأة وما يجوز كشفه، أي لتحديد «العورة» يقسم المؤلف جسد المرأة/ الزينة إلى قسمين: الزينة الظاهرة، وهي بحسب التأويل المشار إليه «ما ظهر من جسد المرأة بالخلق، أي ما أظهره اللّه سبحانه وتعالى في خلقها كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين»، والقسم الآخر «قسم غير ظاهر بالخلق، أي أخفاه اللّه في بنية المرأة وتصميمها. هذا القسم المخفي هو الجيوب...... وهي ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين، هذه كلها جيوب، فهذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها». وما عدا ذلك من جسد المرأة فهو من الزينة الظاهرة التي لا تندرج في مفهوم «العورة»[31]. هكذا يحلق التأويل في سماوات النص خارج سياق مكانه وزمانه ولغته؛ إذ يتعامل مع اللغة بوصفها فضاء مستقلاً عن سياق التداول والاستعمال والعرف.

والحق أن مفهوم «العورة» ليس مفهوماً مفارقاً لبنية الثقافة ـ أي ثقافة ـ في سياقها السسيوتاريخي، فهو ليس مفهوماً كلياً ثابتاً قاراً في وعي الجماعة البشرية كما يتوهم البعض. وإذا نظرنا للسياق القرآني ـ بمعزل عن السياق التاريخي لنزوله ـ لقلنا إن العورة هي الأعضاء الجنسية فقط بالنسبة للأحياء، وهي جثة الشخص الميت. هكذا ورد ذكر «السوأة» في الخطاب القرآني في سياقين: الأول في سياق قصة آدم وحواء وكيف بدت لهما سوءاتهما بعد الأكل من الشجرة المحرمة (الأعراف/ 20، 22، 26، 27 وطه/ 121). والسياق الثاني هو سياق قصة ابني آدم وقتل أحدهما للآخر وعجز القاتل عن أن يواري سوأة أخيه حتى أرسل اللّه إليه الغراب ليعلمه (آل عمران/ 31). لكن مثل هذا التأويل يفترض أن النص القرآني يمكن فهمه خارج نطاق المجال

---

(31) محمد شحرور: الكتاب والقرآن، سبق ذكره، ص 606 ـ 607.

التداولي للغة في عصر نزوله من جهة، ويتجاهل من جهة أخرى أن السياق الداخلي هو سياق القص عن الحياة الاجتماعية في بداياتها البدائية.

وقد أثارت القضية مؤخراً جريدة مصرية (الدستور) في تحقيق صحفي تحت عنوان «جسد المرأة: هل هو عورة؟» وبدأت الجريدة ببسط رأي المتصوف الكبير محيي الدين بن عربي (ت: 638) الذي أخذ التصوف عن كثير من الشيوخ بينهم بعض النساء. ولعل شخصية «فاطمة» من أهم تلك الشخصيات الصوفية التي يدين لها ابن عربي بالكثير؛ فيكثر من ذكرها في كتابه «الفتوحات المكية» على وجه الخصوص، فهي التي كشفت له ـ مثلاً ـ أسرار سورة «الفاتحة» من القرآن الكريم وما تتضمنه وتشير إليه من المقامات والأحوال العرفانية. وهي أيضاً التي كانت تخاطب أم محيي الدين قائلة: يا نور، أنت أمه الترابية وأنا أمه الروحانية. ولعله من الهام هنا أن نذكر أن المكانة التي تمتعت بها شخصية «رابعة العدوية» في تاريخ التصوف كانت كفيلة بدعم النظرة الإيجابية للمرأة، تلك النظرة التي ميزت التصوف الفلسفي العرفاني خاصة باستثناء أبو حامد الغزالي (ت: 505). لذلك ليس غريباً أن ينفي ابن عربي المنظور الفقهي لجسد المرأة بوصفه «عورة». تنقل الصحيفة عنه وهو يستعرض مختلف الآراء، ثم يعرض قوله هو مبرهناً على صحته ومستدلاً على عدم مخالفته للشرع: «من قائل إنها كلها عورة ما خلا الوجه والكفين، ومن قائل بذلك وزاد أن قدمها ليس بعورة، ومن قائل إنها كلها عورة». وأما مذهبنا فليست العورة في المرأة أيضاً إلا السوأتين كما قال تعالى: ﴿وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة﴾ (الأعراف/ 22، وطه/ 121) فسوى بين آدم وحواء في ستر العورتين وهما السوأتان. وإن أمرت المرأة بالستر فهو مذهبنا لكن لا من كونها عورة وإنما ذلك حكم شرعي ورد بالستر ولا يلزم أن يستر

الشيء لكونه عورة». وابن عربي هنا يعتمد المذهب الظاهري في الفقه، وهو المذهب الذي ينفي «تعليل» الأحكام الشرعية ـ أو استنادها إلى علل ـ ويرفض بناء على ذلك مبدأ «القياس» المعتمَد عند فقهاء المذاهب الفقهية المختلفة الأخرى. وإذا كان فقهاء المذاهب الأخرى يعللون الحكم الشرعي الوارد بستر جسد المرأة بأن «علة» الأمر بالستر كونه ـ أي جسد المرأة ـ عورة، فإن ابن عربي يرفض التعليل أصلاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن قرينة إشارة ضمير المثنى في الآية ـ والمضاف إلى السوأتين في قوله: ﴿فبدت لهما سوآتهما﴾ ـ إلى كل من آدم وحواء يعني اشتراكهما في الحكم. وتلك هي إشارة النص ـ أي مدلول اللفظ بطريق الالتزام، وهو هنا التزام ظاهر ـ بناء على منهج الظاهرية.

وقد استطلع كاتب التحقيق ـ عبادة علي ـ رأي بعض العلماء في رأي ابن عربي، وهي آراء كاشفة عن سيطرة المنظور الفقهي القديم على ذهنية علماء الدين المعاصرين، لذلك نوردها هنا:

1 ـ رأي الدكتور محيي الدين الصافي، عميد كلية أصول الدين جامعة الأزهر «الفتوى تخالف القول السائد بأن عورة المرأة هي جسمها كله ما عدا الوجه والكفين إذا كانت «حرة» أما الجارية أي «المملوكة» فعورتها مثل الرجل من فوق الركبة إلى تحت السرة». ولاحظ في أي عصر يتردد الكلام!

2 ـ رأي الدكتور علي مرعي، عميد كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر: «السوأة لا تعني العورة في الآيات التي استند إليها ابن عربي... فمعيار فرض الحجاب هو أنوثة المرأة وضرورة منع مفاتن الأنثى عن إثارة شهوات الرجال».

ومفهوم «العورة» يقترن بالحجاب الذي يختلط في أذهان الكثيرين

بغطاء الرأس أو النقاب، وإن كان يعني «الفصل» التام بين الرجال والنساء، وهو الفصل الذي يبلغ الحرص عليه حد المطالبة بحبس المرأة حبساً تاماً بين الجدران المغلقة، فتتجدد حركتها في الحياة من «رحم» الأم إلى «بيت» الزوج، ومن هذا الأخير إلى القبر[32].

وبالعودة إلى الإمام محمد عبده مجدداً ندرك أنه هو الذي وضع الأساس التأويلي لمسألة «الحجاب» في الفكر الإسلامي الحديث، وهو الأساس الذي ما زال يحكم اتجاه المستنيرين من ممثلي التيارات الدينية السياسية كما سنرى:

والحق أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده، ويدلنا على ذلك أن هذه العادة ليست معروفة في كثير من البلاد الإسلامية وأنها لم تزل معروفة عند أغلب الأمم الشرقية التي لم تتدين بدين الإسلام. إنما من مشروعات الإسلام ضرب الخُمُر على الجيوب، كما هو صريح الآية (النور/ 30 ـ 31)، وليس في ذلك شيء من التبرقع والانتقاب[33].

ويرى الإمام أن أمر الحجاب (بمعنى الاحتجاب عن الاختلاط بالرجال) أمر خاص بنساء النبي (صلعم) دون عامة النساء. ويؤكد الإمام ـ خلافاً للمعاصرين ـ عدم جواز الحجاب لغير نساء النبي ولو من باب التأسي والاستحباب، وذلك على أساس أن:

قوله تعالى: ﴿لستن كأحد من النساء﴾ يشير إلى عدم الرغبة في المساواة في هذا الحكم وينبهنا إلى أن في عدم الحجاب حِكَماً ينبغي

(32) جريدة الدستور 27/ 8/ 1997، ص 5.
(33) الأعمال الكاملة، م 2، ص 113.

لنا اعتبارها واحترامها، وليس من الصواب تعطيل تلك الحِكَم مرضاة لاتباع الأسوة[34].

ويعدد الإمام الحِكَم من عدم فرض الحجاب على النساء ـ باستثناء نساء النبي (صلعم) ـ في مجموعة من الأغراض العملية الخاصة بشؤون البيع والشراء والوكالة والشهادة في المحاكم أو المخاصمة، وكلها أغراض تتطلب التعرف على الشخص برؤية الوجه، الأمر الذي يستحيل في حالة «الاحتجاب» بالنقاب أو البرقع:

«وبالجملة.. فقد خلق اللّٰه هذا العالم، ومكن فيه النوع الإنساني ليتمتع من منافعه بما تسمح له قواه في الوصول إليه، ووضع للتصرف فيه حدوداً تتبعها حقوق، وسوّى في التزام الحدود والتمتع بالحقوق بين الرجل والمرأة من هذا النوع، ولم يقسم الكون بينهما قسمة ضيزى[35]، ولم يجعل جانباً من الأرض للنساء يتمتعن بالمنافع فيه وحدهن وجانباً للرجال يعملون فيه في عزلة عن النساء، بل جعل متاع الحياة مشتركاً بين الصنفين، شائعاً تحت سلطة قواهما بلا تمييز. فكيف يمكن مع هذا لامرأة أن تتمتع بما شاء اللّٰه أن تتمتع به مما هيأها له، بالحياة ولواحقها من المشاعر والقوى، وما عرضه عليها لتعمل فيه من الكون المشترك بينها وبين الرجل إذا حظر عليها أن تقع تحت أعين الرجال، إلا ما كان من محارمها؟ لا ريب أن هذا مما لم يسمح به الشرع ولن يسمح به العقل[36].

ويعجب المرء بعد هذه المرافعة الإنسانية البليغة دفاعاً عن كينونة المرأة وعن حقها في التمتع بنعم الكون الذي سخره اللّٰه للإنسان،

---

(34) السابق، ص 114.

(35) في الأصل «أفزاز» ولا معنى لها.

(36) السابق نفسه، ص 110.

لماذا لم يجد الإمام «الحِكَم» أو حتى حكمة واحدة فَرَضَت الحجاب على نساء النبي (صلعم)، وهل كان هذا الفرض تمييزاً لهن بالأفضلية؟ وإذا كان الأمر كذلك ـ وهو كذلك بالفعل ـ ألا يكون «الحجاب» أفضل؟! ومع ذلك فإن ما قدمه الإمام لم يلحقه فيه أحد من مستنيري تيارات الإسلام السياسي.

هكذا نرى أن التأويل والتأويل المضاد يعتمد كلاهما على «الانتقاء»: أي إبراز النصوص التي تخدم غرض المؤول بوصفها «الأصل» وتأويل النصوص التي تخالف غرضه وتخدم غرض الخصم تأويلاً يسلبها الدلالة غير المرغوب فيها. وسواء اعتمد التأويل ثنائية «الخصوص والعموم» أو اعتمد آلية «الإبراز والإخفاء» فالنتيجة واحدة: التلاعب الدلالي بالنص الديني ـ قرآناً أو سنّة ـ دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخاً وسياقاً وتأليفاً، بمعنى التركيب والتكوين (لا بمعنى أنها من وضع البشر وتأليفهم)، ولغة ودلالة.

الفصل الثالث

الإسلام والديمقراطية والمرأة: دوائر الخوف عند فاطمة المرنيسي

(الخوف من التحديث والحداثة)

إذا كانت قضايا المرأة في الواقع والتاريخ تمثل محور الاهتمام الأساسي ونقطة الانطلاق الجوهرية في خطاب فاطمة المرنيسي(*)، فاللافت أن هذا المحور قادر على استحضار أزمة الواقع العربي الإسلامي الشاملة، وقادر على تكثيفها، بنفس القدر الذي تمثل به الخلية الواحدة من خلايا الكائن الحي كل خصائص هذا الكائن وتكشف تاريخه البيولوجي الشامل. إن قضايا المرأة في خطاب المرنيسي ليست فقط قضية جنس، مؤنث ومذكر، كما أنها ليست فقط قضية تخلف اجتماعي أو انحطاط فكري، وليست بالقطع مجرد قضية دينية ـ وكلها زوايا مشروعة في تحليل تلك القضايا ـ بل هي بالإضافة إلى ذلك كله وعلاوة عليه، قضية «أزمة السلطة السياسية» في علاقتها بالناس منذ فجر التاريخ العربي. وفي تحليل طبيعة العلاقة المتأزمة بين الحكام والمحكومين في سياقها السسيوتاريخي تلمس فاطمة المرنيسي بعمق الجذور العميقة لما يبدو أزمة «المرأة» في الواقع والتاريخ. والكتاب الذي نتناوله هنا بالعرض والتحليل كاف للدلالة على ذلك.

إنه كتاب عن «الديمقراطية والإسلام»، عن الخوف من الحداثة والتحديث، وعن «الخوف من العلم الحديث»، فما علاقة ذلك بقضايا

(*) نشرت هذه المقالة في مجلة «نور» عدد 12 ـ خريف 1997.

المرأة؟ استعراض عناوين الفصول قبل تحليل مضمونها ربما يكشف عن بعض الإجابة. يبدأ الكتاب بمقدمة عنوانها «**حرب الخليج: الخوف وحدوده**»، وتنقسم فصول الكتاب العشرة إلى قسمين: القسم الأول بعنوان «**الحداثة المبتورة**» ويضم الفصول الخمسة الأولى:

1 ـ الخوف من الغرب الأجنبي.

2 ـ الخوف من الإمام.

3 ـ الخوف من الديمقراطية.

4 ـ ميثاق الأمم المتحدة.

5 ـ القرآن.

أما القسم الثاني فعنوانه «**المفاهيم المقدسة والتوترات المدنسة**»، ويضم الفصول التالية:

6 ـ الخوف من حرية الفكر.

7 ـ الخوف من الفردية.

8 ـ الخوف من الماضي.

9 ـ الخوف من الحاضر.

10 ـ أغنية النساء: المصير الحرية.

الخوف هو موضوع الكتاب ومركز إشعاعه الدلالي، يمتد بدلالة مفردته اللغوية المباشرة من المقدمة ليسيطر على عنوان سبعة من فصول الكتاب العشرة. وتحليل هذا الخوف يبدأ من لحظة في التاريخ المعاصر ـ هي حرب الخليج الثانية أو «عاصفة الصحراء» ـ تعتبرها فاطمة المرنيسي لحظة كاشفة عن هذا الخوف المرعب المدمر، والذي كان مضمراً وكامناً في اللاوعي الجمعي. وبعبارة أخرى لم تنشئ حرب الخليج هذا الخوف بقدر ما كشفت الغطاء عن المضمر والكامن

ودفعت به إلى مستوى الوعي، إلى السطح. لكن نفس الحرب، في تحويلها الخوف العربي المضمر إلى العلن، كشفت للعرب ـ من جانب آخر ـ «زيف» ديمقراطية الغرب، وخواء ادعاءاته «المساواة». وقضت على «أوهام» النظام العالمي الجديد القائم على المشاركة وليس على الصراع، وهي الأوهام التي سببها إسقاط «حائط برلين» بإرادة الشعب الألماني. وبقدر ما كان سقوط الجدار الفاصل، الحاجز ـ أو **الحجاب** كما تقول المؤلفة ـ بين برلين الشرقية وبرلين الغربية مؤشراً إيجابياً على انبلاج عصر انتصار الديمقراطية، وبداية عصر **الشفافية** وسقوط **الحدود**، فإن حرب الخليج كشفت زيف كل ذلك للعرب الذين تبددت آمالهم في المشاركة في العالم الجديد. وبقدر ما كان الفرح والبهجة وانبعاث الآمال في الحالة الأولى، بقدر ما كان الاكتئاب والحزن وانبعاث الخوف الكامن في الحالة الثانية.

كشفت حرب الخليج أن المدن العربية ـ الممثلة في بغداد عاصمة الخلافة في عصور الازدهار ـ تعرت من «الحدود» وصارت نهباً مشاعاً لاجتياح تكنولوجيا الغرب دفاعاً عن الحرية بحسب قول الرئيس «بوش». صارت المدينة العربية المشهورة بأسوارها الفاصلة بين القطاعات، وبحدودها وحصونها المنيعة، كالمرأة التي انتزع الحجاب عن وجهها، فاقتحمتها العيون تنتهك شرفها في عملية اغتصاب شهدها العالم كله بفضل الأقمار الصناعية والـ CNN. أي رعب وأي فزع، وأي خوف! الحدود التي تعيش فيها المجتمعات والمدن، والتي تفصل بين الداخل والخارج، وبين الرجل والمرأة، وبين الجماعات المختلفة، تلك الحدود التي هي بمثابة «الحجاب الفاصل» ـ مثل سور برلين ـ سقطت كذلك وتهاوت في حرب الخليج. والفارق بين الحدثين ودلالة كل منهما في الوعي العربي ـ حسب تحليل المرنيسي ـ

أن سقوط حائط برين ـ أو بالأحرى حجاب برلين ـ مثّل وعداً بالحريات وسقوط الديكتاتوريات وانتصار الديمقراطيات، في حين أن سقوط «حدود» المدن العربية في حرب الخليج كان مؤشراً على العكس تماماً (ص 8).

كان سقوط «الحدود» وانتزاع «الحجاب» بداية الفزع الجماعي والخوف الأكبر. وإذا كان الخوف الفردي يفضي إلى الانتحار ـ وهو مسألة شخصية ـ فإن الخوف الجماعي يفضي إلى الفتنة، إلى انتشار العنف وتمزيق أواصر العلاقات الاجتماعية (ص 6). هكذا تفسر المؤلفة تنامي العنف الأصولي الذي يستخدم الدين أداة لحماية الذات المُنتَهَكَة. اللجوء إلى الدين ـ في أشد تفسيراته عداء لكل ما هو جميل وحق وخير ـ إذن مؤشر خوف وعلامة علة في الجسد والروح، وليس دليل صحة وعافية و «نهضة» كما يحلو للبعض أن يروج. لكن ما هي العلاقة بين حرب الخليج وما أثارته من خوف وفزع وبين «الديمقراطية»؟ وما علاقة هذه الحرب بالأصولية ونمو نزعتها «الانتحارية» في العنف ضد المجتمع باسم «الإسلام»، خاصة وأن نمو النزعة الأصولية الراديكالية لم يبدأ مع حرب الخليج؟ وما علاقة ذلك كله بقضايا المرأة وأزمة تحررها، وهو الموضوع الأساسي والجوهري المؤسس لخطاب المرنيسي؟ هذه أسئلة يصعب الإجابة عليها دون الإشارة إلى البنية الاستدلالية التي يقوم عليها الكتاب، وهي بنية تعتمد على قضايا كبرى، وأخرى صغرى، يتولد عنهما نتائج ودلالات، وذلك على النحو التالي:

القضية الكبرى الأولى هي حرب الخليج، وما أثارته من خوف وحرّكته من فزع. وهذه القضية غائبة عن عنوان الكتاب، لكنها ماثلة في كل سطر من سطوره.

القضية الكبرى الثانية هي الإسلام، وما يمثله من مرجعية معرفية، حضارية تاريخية ثقافية. والعلاقة بين القضيتين علاقة لزوم كما سيتضح فيما بعد. وفهم الإسلام يستدعي تحليل الجاهلية، بوصفها «السياق» السسيوتاريخي الكاشف عن دلالة الرسالة المحمدية في أفقها التاريخي من جهة، وفي تطورها الثقافي والحضاري من جهة أخرى.

القضية الكبرى الثالثة هي قضية الديمقراطية، وما يرتبط بها من مفهوم المشاركة، سواء على مستوى الوطن الواحد ـ مشاركة الجماهير في السلطة وصنع القرار، ومشاركة الفقراء للأغنياء في الثروة عن طريق التمتّع بحق التعليم وتكافؤ الفرص، ومشاركة المرأة للرجل في صنع الحياة ـ أو على مستوى العلاقات بين الشعوب والأوطان سواء تلك التي يضمها إطار تاريخي ثقافي متشابه ـ أقطار العالم العربي والإسلامي ـ أو تلك التي تنتمي إلى أطر ثقافية حضارية مختلفة، أوروبا والعالم الإسلامي.

1

وستكون مهمتنا في هذا العرض النقدي لهذا الكتاب الهام أن نتتبع منطق الاستدلال في كل قضية من القضايا الثلاث السابقة، لنرى مدى حضور ـ أو غياب ـ الدلالة الرابطة بينها، وهي الدلالة التي تمنح عملية الاستدلال منطقها، وتفضي إلى صلابة النتائج الناتجة عنها. والسؤال الذي يطرح نفسه في البداية: لماذا تكتسب حرب الخليج الثانية هذا الحضور المركزي في نقاش حول الديمقراطية والإسلام وحقوق المرأة، أو بالأحرى حول قضية أزمة الحداثة والخوف منها في العالم العربي الإسلامي؟ ألم يكن مشكل «الحداثة» ماثلاً في الوعي

العربي الإسلامي منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، وبالتحديد حين كانت تركيا العثمانية تنزع عن نفسها رداء «الخلافة» الإسلامية، وتتهيأ للدخول الفعلي في عصر «الدولة القومية»؟ كانت الدولة التركية قد بدأت بالفعل عملية «التحديث»، والتي بدأها في مصر «محمد علي» منذ بداية القرن التاسع عشر. والفارق بين «التحديث» و «الحداثة» أن التحديث إجراءات عملية ـ ذات طابع سياسي اجتماعي ـ تفرضها ضرورات نفعية حيوية، في حين أن «الحداثة» تمثل عملية التأسيس المعرفي للتحديث في برنامج ثقافة ما، أي نقل الخبرة الحداثية من مجال الضروري النفعي إلى مجال الوعي. ألم تكن المعركة التي أثارها كتاب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» (1925م) معركة بين دعاة الحداثة ـ ممثلة في الدولة المدنية القومية الديمقراطية ـ وبين دعاة الدولة الدينية البطريركية؟ أليس في هذا السياق كانت نشأة «جماعة الإخوان المسلمين» في مصر (1928) تعبيراً سياسياً عن تيار التقليد المعادي للحداثة، وانقلاباً فكرياً ضد إنجازات عصر الإصلاح الديني الذي مثله الشيخ «محمد عبده»، وهو انقلاب تم بزعامة صديقه وتلميذه «محمد رشيد رضا» الملهم للشيخ «حسن البنا» بإنشاء تنظيم على غرار تنظيم «الإخوان» السعودي في القرن التاسع عشر؟ ألم يكن «تحرير المرأة» في القلب من مشروع فكر الحداثيين آنذاك، كما عبرت عنه كتابات «قاسم أمين» في مصر و «الطاهر الحداد» في تونس؟ وألم يكن من أهم أهداف برنامج الإخوان المسلمين، إلى جانب إعادة تأسيس الخلافة، إعادة المرأة إلى «البيت» و «الحجاب»؟ هكذا قامت «زينب الغزالي» بإنشاء تنظيم «الأخوات المسلمات» بإشراف حسن البنا، على أن يكون مستقلاً عن تنظيم «الإخوان» في نفس فترة نشاط هدى شعراوي وسيزا نبراوي؟ ليس هذا السياق التاريخي غائباً تماماً عن الكتاب (160)، وإن كان لا يمثل نقطة البدء والانطلاق.

الغائب عن الكتاب بشكل لافت في سياق تحليل إشكالية الحداثة في العالم العربي والإسلامي حدثان كان لهما وما يزال مردود مضاد أدى إلى تشويهها وابتسارها. الحدث الأول: إنشاء دولة إسرائيل وطناً قومياً لليهود على حساب الفلسطينيين، وهنا لا بد من ملاحظة أن أوروبا ـ العلمانية! ـ قامت بدور لافت في تشويه «حداثتها» في الوعي العربي والإسلامي. ألا ينطوي مفهوم «دولة قومية لليهود» على تناقض حاد بين «القومية» ـ التي تفترض تاريخاً مشتركاً وثقافة متجانسة ـ وبين «اليهود» بانتماءاتهم التاريخية والثقافية، بل والعرقية المختلفة إلى حد التنافر والتضاد؟! وفي مقابل هذا التناقض نجد تناقضاً في اتجاه معاكس في حرص بريطانيا على إنشاء «وطن قومي للمسلمين» يفصلهم عن إخوانهم الهندوس، رغم التاريخ المشترك والثقافة المتجانسة مع تعدديتها. في الحالتين اعتُبِرَ «الدينُ» أساساً للقومية المشتركة من جانب أوروبا العلمانية؛ وتشابه مفهوم «الحداثة» في الوعي العربي الإسلامي حتى أضحى ملتبساً. ثم جاء الحدث الثاني ـ الهزيمة العربية الشاملة للعرب من جانب إسرائيل (1967) ـ ليعمق الالتباس؛ فصار «الدين» في الوعي العام هو «المفسرة» الوحيدة لا للانتصارات والهزائم فحسب، بل للتقدم والتخلف بالمثل. في هذا السياق كان يمكن للمؤلفة أن تفسر لماذا كان العداء للغرب ـ ولكل ما يمكن أن يمثله الغرب من قيم ليبرالية ديمقراطية حداثية علمانية ـ جزءاً جوهرياً في إيديولوجيا القوميين والاشتراكيين والشيوعيين على السواء (42 ـ 43).

لكن حرب الخليج ـ التي هي حلقة في مسلسل فرض إيديولوجيا الإذعان على العرب والمسلمين وعلى شعوب العالم الثالث كافة ـ تختلف في رأي المؤلفة؛ لأنها عرضت الهزيمة إعلامياً لحظة بلحظة عبر الأقمار الصناعية. كان العالم يتلقى الهزائم السابقة سماعاً أو قراءة، أما تلك الهزيمة فقد شاهدها الناس كلهم في أنحاء العالم كله

بالعين المجردة وعايشوا أحداثها ووقائعها في بيوتهم. لقد أحيت تلك الحرب المضمر والكامن من ذكريات ضد الغرب وضد الحكومات في الوقت نفسه؛ فخرجت النساء في مظاهرات احتجاج، لا ضد الحرب فقط بل ضد قهرهن في المدن العربية. ألم تخرج المرأة السعودية في الرياض تقود سيارتها في تحد سافر للقوانين التي تحرم على المرأة المسلمة قيادة سيارتها، في الوقت الذي شاهدن فيه فتيات القوات الأميركية يتجولن أحراراً ـ دون أن يتعرض لهن أحد من «المطاوعة» ـ سافرات في نفس المدينة؟ وبالمثل قامت مظاهرات الشباب في أنحاء العالم العربي كله تندد بالحرب والعدوان على شعب العراق، والأهم من ذلك تندد بالأنظمة المتخاذلة العاجزة أمام الأعداء والمستأسدة في وجه شعوبها. لقد كان هتاف الشباب في المغرب لافتاً في دلالته:

ما سألوناش ما سألوناش

والقرار قرارنا

ما سألوناش ما سألوناش

من هنا تمثل تلك الحرب في نظر المؤلفة علامة فارقة؛ ففي الوقت الذي بعثت فيه كل المخاوف الكامنة والمضمرة، كان هذا البعث في حد ذاته إيذاناً ببداية التخلص منها. «لقد حطمت **حرب الخليج** دوائر خوفنا البارد المتكاثرة. ماذا يمكن أن يحدث أسوأ مما حدث بالفعل ألم يحاول الغرب بكل تقنياته أن يحطمنا بقنابله وصواريخه؟ لقد كان ذلك هو الفزع الأكبر (149). الخوف من الغرب ـ عنوان الفصل الأول من الكتاب ـ بدأ يتلاشى، وبالمثل بدأ يتلاشى الخوف من الأنظمة العميلة لهذا الغرب، أو بالأحرى بدأ الخوف من الإمام ـ عنوان الفصل الثاني ـ يتلاشى. «لقد أثبتت **حرب الخليج** بما لا يدع مجالاً للشك أن دولة اليوم، المنعزلة عن الجماهير

وعن مصالحهم، والخائفة من العقلانية والمشاركة الديمقراطية، لا تستطيع حماية الإسلام ولا المسلمين. لقد كشفت **حرب الخليج** الغطاء عن كثير من الديناميات الانفعالية وعن معنى الأمان عند الناس. كان المسؤولون الخليجيون العرب خائفين من العرب الآخرين، ومن الفلسطينيين خاصة، وأحسوا بالأمان أكثر مع الرفاق الأمريكان. وأثبتت الحرب كذلك أن من يريد من الشباب العرب أن ينال فرصة الاستفادة من الثروات التي أتى بها البترول، عليه أن يفكر جدياً في الهجرة إلى إحدى الدول الأوروبية، حيث البنوك التي يتم التحويل الآلي للدخل البترولي إليها. لقد عمقت الحرب أحاسيس عدم الثقة، ولا نقول الكراهية، المضمرة بالفعل والكامنة، بين الأغنياء والفقراء في العالم العربي»(55). وبفعل الأنظمة العاجزة عن تحقيق التنمية رغم الثروات؛ وذلك لأنها تفضل سياسة الاعتماد على الاستيراد بدلاً من تشجيع العلم والعلماء لإبداع التقنيات اللازمة، «تم نفي العرب والمسلمين من العصر باختصارهم إلى مستهلكين للآلات». وهذا أحد أسباب اندفاع عامة المسلمين ومثقفيهم إلى الشوارع تأييداً للعراق في **حرب الخليج**، فلم يكن الأمر أمر تأييد لصدام حسين بقدر ما كان إدانة للذين يبددون عوائد البترول بدلاً من استثمارها في تمويل مشروعات التنمية العلمية وتعليم الشباب (142)، وانظر (166).

والخوف من الديمقراطية ـ عنوان الفصل الثالث ـ بدأ بالمثل في التلاشي؛ فالمشاركة في اتخاذ القرارات والمطالبة بحرية الرأي والتعبير، وبنصيب عادل من الثروة الوطنية وتكافؤ الفرص، كانت من أهم المطالب التي نادى بها المتظاهرون ضد الحرب وضد تدمير العراق. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن النظام المصري ـ أحد أبرز أعضاء التحالف العسكري العربي مع أمريكا لتحرير الكويت من الاحتلال العراقي ـ اتخذ قراراً بإطلاق الرصاص ضد الطلاب

المتظاهرين ضد التحالف في الحرم الجامعي، في نفس اليوم الذي أبرزت فيه مانشيتات الصحف الصباحية نبأ «تحرير» سعر صرف الدولار وتوحيده طبقاً لآليات السوق المصرفية الحرة. كانت المفارقة ـ ولا تزال ـ أن مفاهيم الحرية والفردية قابلة للتنفيذ وبهمة وحماسة منقطعتي النظير في مجال «الاقتصاد»، دون مجالات الثقافة والفكر والإبداع. وتتصور الأنظمة إمكانية قيام اقتصاد حر دون منظومة ليبرالية متكاملة، تتصور أن اقتصاداً حراً ممكن بلا إنسان حر. من هنا يمكن القول: «إن حرب الخليج ستتحول إلى معركة حول القوانين المقيدة للحريات، خاصة لحقوق المرأة... والمتناقضة مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولكن السلطات السياسية في العالم العربي تدافع عنها بوصفها قوانين مقدسة لا يجوز المساس بها» (157).

لكن للحرب التي أثارت الخوف وأطلقته حراً كالمارد ـ إلى جانب تأثيرها التطهيري ـ تأثيرها المَرَضي كذلك؛ فالمارد الذي أطلقته يمكن أن يكون ـ مثل مارد مصباح علاء الدين في قصص ألف ليلة وليلة ـ تحت سيطرة إنسان «طيب» أو تحت سيطرة إنسان «شرير»؛ لأن المارد يخدم مالك «المصباح»، وينفذ أوامره. لقد كان للغة الدينية، التي وظفتها جميع الأطراف، تأثير لا يمكن إنكاره أو تجاهله في إضفاء مزيد من المشروعية على المد الأصولي الإسلامي في العالم العربي. لم يكن الرئيس الأمريكي «بوش» وحده هو الذي وصف هذا التاكتيك في بياناته للأمة الأمريكية، وللجنود وعائلاتهم؛ فأخذ يردد عبارات مثل: بارك الله في أمريكا، كان الله معنا، الليلة وقواتنا تطير إلى الشرق الأوسط نصلي من أجل جنودنا وعائلاتهم. بارك الله في كل واحد منهم وفي القوات المتحالفة معنا في الخليج (102). كان الرئيس «صدام حسين» ـ من الجهة الأخرى ـ الذي استخدم اللغة الدينية ضد النظام الشيعي في إيران في حرب الخليج الأولى؛ فأيقظ

ذكريات «قادس» إلى جانب نعرة «الشعوبية» التي وسمت العصر العباسي الأول، والصراع بين دولة بني العباس والدولة الشيعية في العصر العباسي الثاني. لكنه في حرب الخليج الثانية ـ ولدهشة كل المراقبين ـ استعار لغة «الخميني» في الحديث عن «الشيطان الأكبر» الأمريكي، وعن «الطغيان» الذي يمثله الطاغية «بوش». كانت مفردات اللغة المستخدمة مستعارة من اللغة القرآنية لإحياء رمزيتها المقدسة عن الصراع بين «الطغيان» الذي يمثله «فرعون» وبين الخير الذي يمثله الأنبياء (106). ومن وجهة نظر الجماهير التي تظاهرت ضد الحرب كان نموذج «الطاغية» هو الذي قاد تلك الجماهير للوقوف إلى جانب العراق. إذ كان الأمراء المتربعون على آبار البترول، والتي كان يمكن أن تغير ميزان القوى لو كانت في خدمة مصالح الأمة، مناسبين تماماً لصورة الطاغية؛ لأن محركهم الأساسي هو المصالح الشخصية. هكذا صورتهم الصحف والشعارات العربية: الفراعنة المتجاهلين للرحمة التي وعد محمد المكي بها الدنيا كلها (112).

وكان على الجناح العربي من «التحالف» أن يقدم مسوغاً دينياً لتبرير الاستعانة بغير المسلمين في قتال الفئة الباغية من الفئتين المقتتلتين من المسلمين بعد أن فشلت محاولات الإصلاح السلمي بينهما. ووجد الخطاب الديني الرسمي، ممثلاً في شيخ الجامع الأزهر آنذاك، سابقة في السيرة النبوية تسوغ «جواز» الاستعانة بغير المسلم ـ حيث استعان الرسول بأحد مشركي مكة ليكون دليلاً له في طريق رحلته مهاجراً من مكة إلى المدينة ـ . كانت فتوى تثير الضحك في قلب المأساة؛ لا بسبب الفساد الواضح لهذا «القياس» والاستدلال فحسب، بل بسبب التعمد الواضح لتغييب أساس القضية، ألا وهو فزع الغرب كله وأمريكا على وجه الخصوص من استيلاء «صدام» على مخازن البترول في المنطقة. وبسبب هذا التغييب اتجه الغضب وجهة

أخرى: أولاً ضد الغرب ومبادئه السامية، وضد المواثيق العالمية والدولية كافة وعلى رأسها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وثانياً ضد تكنولوجيا «الغرب» وعلمه. أحس المسلمون ـ من جهة ـ أنهم يعيشون تحت مراقبة القمر الصناعي غير المسلم، والذي يمكن له إذا أراد أن يخدم مصالح الجشعين فيوجه صواريخهم ضد السكان المدنيين. كما ساهمت الحرب ـ من جهة أخرى ـ في تأكيد إمكانية التلاعب بالأمم المتحدة وبمواثيقها؛ حيث استخدمت المبادىء السامية وشعارات المسؤولية والعالمية لتقنين استخدام القوة (67).

هكذا تحول «الغرب» إلى ممثل للجاهلية المناقضة لإسلام المنطقة، وصار الصراع ـ في سياق الغضب الذي سحبته اللغة الدينية إلى مياه الماضي العميقة والمليئة بالدوامات ـ صراع «الإسلام» ضد طغيان طواغيت «الجاهلية» الجهلاء. وبدا أن: الجاهلية، التي تم القضاء على عنفها بمعجزة الإسلام في الماضي، تنتقم في الحاضر بطريقة أكثر وحشية؛ فـ «مكة» «تحميها» الآن الصواريخ الأمريكية، صواريخ يطلقنها شابات ذوات وجوه ملائكية تعلوها خوذاتهن العسكرية (115). في إطار هذا التحويل المكثف صارت الحداثة ـ بكل منجزاتها عن الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني، وبكل عقلانيتها: التنوير والعلم والتقدم.. إلخ ـ منتجاً غربياً غريباً عن ثقافتنا وهويتنا. تجسد «الغرب» وتشخص في «الفاشية» العسكرية التي مورست عبر الأقمار الصناعية، وتحملت الحداثة المسؤولية الجنائية بأثر رجعي حتى وجدنا من يكتبون عن البنية الفاشية العنصرية الصهيونية للحداثة والتنوير الغربيين. هذا العداء الذي استفحل ضد الحداثة بزعم أنها منتج أوروبي خالص ـ كأن تاريخ البشرية الموغل في القدم لم يساهم عبر انتقال الحضارات وتلاقح الثقافات في صياغة كثير من مكوناتها ـ ومعاد للإسلام والمسلمين هو الجانب «المَرَضي»

المشار إليه للحرب. لكن المفارقة أن أنظمة الحكم ورجال السياسة في العالم العربي والإسلامي يغذون شعور العداء للحداثة الغربية رغم أنهم غارقون سياسياً في أحضان الغرب عشاقاً مهجورين. أليست قيم الحداثة ـ خاصة الديمقراطية وما تضمنه من حريات ـ خطراً يتهدد وجودهم ذاته؟!

2

إذا كانت حرب الخليج بإطلاقها الخوف المكبوت من مكمنه قد مهدت للتحرر منه، فإن تحليل أسباب الخوف ومكوناته السسيوتاريخية من شأنه أن يعالج النتائج المرضية لتلك الحرب. تؤكد المؤلفة منذ البداية: سيكون هذا الكتاب الصغير قد أدى مهمته تماماً إذا نجح في بيان بعض الوسائل والتقنيات التي استخدمت في عملية «تغريب الديمقراطية»، بما في ذلك التلاعب بالمخاوف عن طريق إعادة توظيف التوترات التاريخية القديمة في سياق التوترات الحديثة وتركيب الأولى على الثانية (15). وتقول أيضاً: إذا فهمنا ماضينا فهماً صحيحاً سنكون أقل إحساساً بالغربة بالنسبة للغرب وللديمقراطية (20). وإذا كان تحليل الماضي والتراث من أجل تعميق الوعي بالحاضر ـ الذي هو نقطة التقاء الماضي بالمستقبل ـ أمراً لا خلاف على أهميته؛ لأن إعادة قراءة الماضي وإعادة فحص كل مكونات حضارتنا هي السبيل إلى تحررنا (161)، فإن الأمر الذي يجب أن نخالف المؤلفة فيه هو اعتبار العام 622م بداية التاريخ لكل شعوب المنطقة العربية والإسلامية. كأن هذا العالم على تنوع تجاربه التاريخية، وتعدد مرجعياته الحضارية والثقافية قبل الإسلام، لم يكن شيئاً مذكوراً. تقول: قبل السنة الأولى للهجرة (622 ميلادية) لا تاريخ للبشرية، لم يكن سوى الظلام ـ الزمن صفر فقط. الخوف الذي تثيره الجاهلية

يمكن أن يشرح بنفسه لماذا يثير كل ما يستدعيها القلق والتوتر الذي لم نتخلص منه أبداً (120).

من هنا تصبح «الجاهلية» ـ تاريخ شمال الجزيرة العربية قبل الإسلام ـ هي منطقة اللاوعي الجمعي لكل شعوب العالمين العربي والإسلامي ـ هي منطقة الرغائب المحبطة والكوابيس المرعبة؛ لذلك: يجب أن نعالج تلك الفترة المظلمة إذا أردنا أن نفهم مخاوفنا القديمة ونعقلنها.

لقد كان العنف الجاهلي مسيطراً، حتى أن كثيراً من القبائل لم تكن تحترم الأشهر الحرم (126). ومن المؤكد أن معلوماتنا عن الجاهلية قليلة رغم أهميتها في تحديد هويتنا (122). لقد ارتبطت العزى دائماً في الذاكرة بالقتل والفوضى (126)؛ وإلى هذه الذاكرة تُرجِع المؤلفة مشاعر الخوف من «المرأة»، تلك المشاعر التي تأججت بمشهد المرأة الأمريكية تشارك في الحرب ضد الرجال المسلمين. لكن ألم يقض الإسلام على الجاهلية جملة وتفصيلاً؟ أم تراه فقط تفاوض معها واستعار بعض مكوناتها بعد أن ملأها بمضمون جديد؟! لا شك أننا ـ مرة أخرى ـ نتفق مع المؤلفة أننا نحتاج لفهم «الجاهلية» من أجل فهم الإسلام؛ لأنها تمثل كما سبق القول «السياق» السسيوتاريخي للرسالة، كما تمثل ثقافتها ولغتها مرجع التأويل والتفسير لبيان «الجديد» وفصله عن «القديم» المُدمَج بالضرورة في اللغة المشتركة. لكن «الإسلام» في سياق حركته خارج شمال الجزيرة العربية ـ موطنه الأصلي ـ تفاعل مع ثقافات الشعوب وحضارات الأمم التي تقبلته ديناً لها، بحيث يمكن القول دون أدنى مبالغة أننا صرنا إزاء ثقافات إسلامية عديدة لا ثقافة واحدة متجانسة. والتجانس الملموس، والذي يضخم من شأنه الأصوليون تهويناً من شأن تلك التعددية، إنما

نجده في مجال الشعائر والعبادات دون أفق «الثقافة» وما تتضمنه من أنظمة دلالية وأبنية معرفية تتضمن «العقائد». إن عقيدة «التوحيد» الإسلامية، والتي تبدو من منظور سلفي أو أصولي عقيدة موحدة، تتشكل في الثقافات الإسلامية المختلفة في صياغات تبدو أحياناً متعارضة إلى حد الاقتتال. ويكفي للتدليل على صحة ذلك الاطلاع على كتب «العقائد» ـ بالجمع وليس بالمفرد ـ لنرى بعض الفروق بين عقائد الفرق الإسلامية.

لذلك نوافق المؤلفة أنه: من أجل صياغة هوية شاملة وديناميية علينا أن نعيد اكتشاف كل شيء ساهم في صنع الحضارة الإسلامية: تاريخنا كله بمكوناته التاريخية والأسطورية، بحقائقه وأكاذيبه، وفي مرتفعاته ومنحدراته. ومن الأهمية بمكان دراسة المقموع؛ فمن خلاله نعالج الجزء اللاواعي من تراثنا والذي تتولد عنه وتتشكل من خلاله مخاوفنا الراهنة (122). الجاهلية في نظر المؤلفة ـ وهنا خلاف يحتاج التفصيل ـ هي «الحرية» ـ حرية الرأي!! ـ والفردية ـ حق الفرد في الاختيار!! ـ وكلاهما أفضى إلى سيطرة «العنف» و «القسوة» المتمثلين في الآلهات المؤنثة الثلاث: «اللات» التي يدل اسمها على الألوهية (إلاهات)، و«العزى» التي يدل اسمها على القوة والبأس، ثم «مناة» التي يحيل اسمها مباشرة إلى المنية أي الموت. في هذا الاختصار المخل للجاهلية يصبح من السهل الوصول إلى استنتاجين على درجة عالية من الخطورة من حدث تحطيم الأصنام يوم فتح مكة: الاستنتاج الأول: أن هذا التحطيم كان تعبيراً عن «الخوف» من الحرية الشخصية أو من الفردية، والاستنتاج الثاني: رغبة الإسلام في استبعاد المرأة من مجال السياسة؛ لأن معظم الأصنام التي تم تحطيمها، فيما ترى الكاتبة، كانت لإلهات مؤنثات يفتقدن وجه «الرحمة» المفترض أن يعبرن عنه». وهذا الاستنتاج الثاني من شأنه أن يكون مقدمة لاستنتاج

آخر عن علة فرض «الحجاب»؛ فترى المؤلفة أن الإسلام أوجب «حجب» وجوه النساء لسببين: الأول أنهن صرن متوحدات بآلهة العنف، الثاني: لتوحيد «الأمة» وتطهير المدينة من بقايا فوضى الجاهلية (86). هل يمكن أن نستنتج من ذلك أن المرأة الجاهلية كانت تتمتع بالمشاركة في الحياة السياسية؛ لأنها كانت غير محجبة؟! وإذا كان الأمر كذلك، فما هو سر «الوأد» ـ وأد البنات ـ الذي حرمه الإسلام، والذي تطيل المؤلفة في تحليل مغزاه من منظور علاقته بإلٰهات العنف الثلاث (122)؟! هنا يبدو أن المؤلفة لا تهتم بإبراز التمييز الواجب بين «الإسلام» والفكر الديني في تطوره التاريخي، هذا رغم أن هذا التمييز واضح تماماً في مواطن كثيرة من الكتاب. لكن الأمر أحياناً يكون مربكاً للقارىء إلى درجة لا يستطيع معها الحسم ما إذا كان التحليل في نقاط نقاش بعينها للإسلام ـ في نصوصه الأساسية ـ أم للفكر الإسلامي.

من قبيل فائض القول ـ وإن كان ضرورة أساسية في مناقشة هذا الكتاب ـ أن «الحرية» و «الفردية»، وما نتج عنهما من «عنف» و «قسوة»، مفاهيم تم زرعها عنوة في أرض لا تصلح لها على الإطلاق. فأي «حرية» للفرد في ظل نظام اجتماعي قبلي بالغ الضراوة في إخضاع الفرد لمواضعات القبيلة وأعرافها الصارمة؟! وأي «فردانية» يمكن الحديث عنها و «المخاليع» من الشعراء وغيرهم أفراد خالفوا أعراف القبائل فأهدِرَت دماؤهم. إن المعلقات السبع ـ ديوان العرب قبل الإسلام ودستور حياتهم ـ ليست سوى أصوات القبائل من خلال أصوات الشعراء، لا يستثنى من ذلك «عنترة العبسي» ومعلقته. ونموذج حق ممارسة «الفردانية» و «الحرية» تستنتجه الكاتبة من مرويات «ابن الكلبي» في كتابه «الأصنام»، رغم وجوب الحذر النقدي في التعامل مع المصادر الإسلامية حين يتصل الأمر بوصف الحياة

الدينية قبل الإسلام. هكذا من إحدى تلك القصص عن الشاعر «امرىء القيس» تستنتج أنه: في الجاهلية كانت الآلهة سجينة إرادة الإنسان وواقعة تحت إرادته الناقدة، وليس العكس. كانت السلطة للفرد ينقد الآلهة ويعيد تقييم أدائها باستمرار طبقاً لمعاييره هو (105). وتتجاهل قصة «عبد المطلب» ـ التي تعرضها في سياق آخر نسبياً ـ وحرصه على إرضاء الآلهة تجنباً للتضحية بابنه «عبد الله» قرباناً براً بقسمه. إن طه حسين محق تماماً حين يقول إن «القرآن» يجب أن يكون مرجعاً أساسياً لفهم الحالة الدينية لعرب الجاهلية. أما الكاتبة فما أسرع ما تقفز في الفضاء؛ فتعتبر أن كلمة «شرك» ـ التي هي التعريف الحقيقي للجاهلية فيما تزعم ـ: هي الكلمة الأكثر ملاءمة لترجمة كلمة «الحرية» في المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وفي هذا الارتباط بين مفهوم «الشرك» والمادة 18 يكمن التناقض ـ فيما ترى هي ـ بين الإسلام والديمقراطية، ذلك التناقض الذي يعبر عن نفسه في نقاش فلسفي، هو النقاش الأساسي المسكوت عنه خمسة عشر قرناً بدعم من سلطة القصور (87).

والسؤال هنا: كيف يمكن تعميم القول بأن «الشرك» يلخص الحياة الدينية الجاهلية، كأن «المسيحية» التي استقطبت عدداً من القبائل العربية و «اليهودية» التي كانت في «يثرب» ينتميان إلى عصور أخرى؟! يبدو هنا أن مفهوم «الجاهلية» مفهوم غير زمني في وعي المؤلفة، مفهوم يتلخص في «الشرك» و «الوثنية». و «الجهل» بالمعاني والدلالات المكتسبة والمضفاة من عصور لاحقة أرادت ـ وما تزال ـ أن تنفي تاريخ ما قبل الإسلام في غياهب الظلمات، متصورة أن تلك هي الوسيلة الوحيدة لإبراز «نور» الإسلام الباهر. صحيح أن المؤلفة لا تعني ذلك، لكن المفهوم الذي تتبناه للجاهلية ينزع عنها رداءها التاريخي ويجردها من سياقها الزمني. هذا التصور للجاهلية لا يشرح

لنا لماذا حين عاد الرسول إلى زوجته «خديجة» بعد أول تجربة للوعي مرتعداً خائفاً «ترجف بوادره» كان أول ما تبادر لذهنها أن يذهبا إلى راهب نصراني ـ ورقة بن نوفل ـ ليستشيراه في الأمر. أليس في هذا المسلك من جانب النبي وزوجه ما يعلمنا شيئاً عن مكانة هذا الراهب عندهما بصرف النظر عن قرابته للسيدة خديجة؟! ولماذا ـ في رواية تلك الواقعة ـ يربط «البخاري» في صحيحه، وكذلك «ابن إسحق» في السيرة، بين موت «ورقة» وانقطاع الوحي؟! وسؤال أخير ـ له علاقة بقضايا المرأة ـ لماذا كانت «خديجة» الزوجة الوحيدة التي لم تشاركها زوجة أخرى في حياة الرسول، وهل لهذا علاقة ما بتأثير «ورقة»؟! ليس وراء إثارة تلك الأسئلة إلا بيان أن اختصار الحياة الدينية قبل الإسلام في الشرك اختصار يناقض التاريخ ويتجاهل عمق تلك الحياة. إن مفاهيم «الشقاق» و «الأحزاب» ـ والتي يصعب أن يستنبط منها أية دلالات سياسية ـ وردت في القرآن غالباً في سياق نعي أحوال الأمم السابقة، وورد اختلاف الأحزاب بصفة خاصة في سياق نعي الاختلاف المسيحي حول طبيعة السيد المسيح، الأمر الذي يؤكد أن «الشرك» وحده لا يمثل الحياة الدينية الجاهلية. وليس الأمر أن «معارضة الواحد» اكتسبت إلى الأبد طابعاً سلبياً بسبب جذورها الدينية في الحياة القرشية؛ لأن قريش كانت وراء حرية الفكر!! وتعدد الآلهة (99)، فالحقيقة أن المسلمين مارسوا الشقاق والاختلاف بسبب عودة «الجاهلية» وليس بسبب غيابها كما سيأتي.

لاحظنا أن مفهوم المرنيسي للجاهلية يتضمن في منهج استدلالها بذور قيم «الحداثة» وبصفة خاصة قيم: الحرية والفردية وما يحيلان إليها من بذور «ديمقراطية» محتملة، وما يعكسانه بنفس القدر من مساواة جنسية «محتملة» في سياق ثقافي وديني تمارس فيه الإلـٰهات المؤنثات الثلاث سلطات تدميرية. ماذا يعني «الإسلام» في هذا الإطار

الاستدلالي؟ للقضاء على «العنف» و «القسوة»، واستبدال «السلام» بهما، كان لا بد من التضحية بالحرية. هكذا كان استبدال «الرحمة» بالحرية ـ فيما ترى المرنيسي ـ هو العقد الاجتماعي الذي اقترحه الدين الجديد لمواطني مكة. إدانة حرية الفكر وإخضاع الذات الفردية للجماعة كان الاتفاق الذي يحقق السلام. يتأسس السلام إذا وافق الفرد على التضحية بفرديته، والتي لا تعني مجرد الرغبات والعواطف فقط، بل تعني أيضاً «الرأي الشخصي» (89). هكذا تكمن عبقرية الإسلام لا في الاستبعاد التام والنهائي للأهواء والعواطف، بل في وضع «حدود» لا يجب أن يتجاوزها الفرد بأهوائه؛ فالاعتدال هو نموذج الإسلام ومبدؤه الأساسي (90). وإذا كان منطق الاستدلال هنا لا يختلف كثيراً في ـ بنيته على الأقل ـ عن منطق استدلال الإسلاميين في تبرير «شروط» و «قواعد» و «حدود» ممارسة حرية الرأي ومخالفة الإجماع، فإن فاطمة المرنيسي تعود لتؤكد أنه: من الضروري أن تؤسس الأمة أمنها على شيء آخر غير مصادرة حرية الفكر. لا يمكن أن نستمر في خنق الخيال، حرية التأمل والحلم، لأنه موطن الإبداع ومصدر الثراء في عصر الإلكترونيات. تلك هي القضية العظمى التي ينبغي أن تشغل بال المسلمين (91).

ولكن هل صحيح أن: الحرية كلمة غامضة دائماً في الثقافة الإسلامية لارتباطها بالجاهلية؟! (92) وهل صحيح أن: إن كلمات مثل «خلق» أو «أبدع» مفردات خطرة موسومة بالتحري، لأن ابن منظور يقرر أن كلمة «خَلَقَ» ترادف «كذب» في حالة الإنسان؟!!! وهل صحيح أن الخيال هو موطن كل الضلالات لمجرد أنها كلمة تتشارك في الجذر اللغوي مع «الاختيال» الملعون في القرآن ﴿إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً﴾ (النساء، آية: 36)؟! أليس «الخيال» و «الخيل» من جذر لغوي واحد (91)، وليست الخيل ملعونة في

القرآن، بل مذكورة في إطار النعم التي أنعم الله بها على الإنسان؟!
ويمكن الغلو في تتبع الارتباط الدلالي في علاقة الاستبدال بين الكلمتين أحياناً (أرخى لخياله العنان/ أرخى لفرسه العنان). مثل هذه التحليلات اللغوية متناثرة في الكتاب منذ الصفحات الأولى كقضايا استدلالية، لكن التحليل في معظم الشواهد بالكاد يلمس السطح الدلالي دون الغوص في أعماق طبقات التراكم التاريخي للتحولات الدلالية للمفردات. وابن منظور ـ ككل مصنفي المعاجم العربية ـ يحشد الدلالات وفقاً للجذر اللغوي ـ ثلاثياً كان أم رباعياً ـ دون مراعاة «تطور الدلالة» أو تحولاتها بين المجاز والحقيقة مثلاً، ودون تمييز كذلك بين تحولات الجذر الواحد وفقاً للحركات الداخلية القصيرة (فتحة، ضمة، كسرة) أو الطويلة (ألف، واو، ياء المد) بين عناصر الفونيمات (الحروف) المكوّنة له. ويحتاج الأمر من الباحث والمحلل اللغوي كثيراً من العناء والخبرة للفصل بين مستويات الدلالة من جهة، وتخمين التطور من جهة أخرى. هذا فضلاً عن وجوب التمييز بين الصيغ الصرفية (المورفولوجية) للكلمة الواحدة أو للجذر نفسه؛ لأن للصيغ دلالات في ذاتها، وهذا من أبجديات «علم اللغة».
وهكذا فإن كلمات مثل «خلق» و «اختلق» ـ على سبيل المثال ـ لا تحيل كلتاهما إلى «الكذب» وإن كانت الثانية تدل على ذلك بالصيغة؛ لأن «خلق» ـ في مجال تداولها الدلالي في عصر ما قبل الإسلام ـ كانت تعني «التخطيط» على رقائق الجلود لصناعة شيء، أما التنفيذ فهو «الفَرى»، ثم انتقلت ـ بالمجاز ـ لتدل على «التخطيط» المعنوي.
بهذا المعنى وصف شاعر ممدوحه قائلاً:

ولأنـت تـفـرى مـا خـلـقـت وبـعــ

ـضُ الـخـلـق يـخـلـق ثـم لا يـفـرى

واستناداً إلى هذا التحليل اللغوي أكد المعتزلة أن الإنسان «خالق» أفعاله، وأنها ليست مخلوقة بواسطة الله الذي هو «أحسن الخالقين» واستدلوا من صيغة الجمع في القرآن جواز أن يسمى الإنسان «خالقاً». وهذا ما خالفهم فيه خصومهم واعتبروا أن لا خالق إلا الله «خالق كل شيء» واعتبروا كذلك أن تسمية الإنسان «خالقاً» شرك والعياذ بالله. هذا التمييز الواجب بين الصيغ ودلالاتها ينطبق أيضاً على «خيال» و «اختيال»، كما يجب أن ينطبق على تحليلات الكاتبة لدلالات «الغرب» و «الغروب» و «الغرابة» و «الاغتراب» ـ التي وردت في المقدمة ـ؛ لأننا إزاء مجالين دلاليين: الطبيعي الجغرافي، والفلسفي السيكولوجي. والانتقال من أحدهما إلى الآخر في سياق ثقافي بعينه يتطلب بحثاً في أركيولوجيا اللغة، ولا يكفي فيه التخمين اعتماداً على المهارة الشخصية.

ونعود إلى صلب مناقشتنا بتأكيد أهمية التمييز بين «الإسلام» ـ في نصوصه الأساسية ـ وبين الفكر الإسلامي أو التراث الديني. الحرية والفردية من قيم الإسلام الواضحة في النصوص؛ إذ الإسلام ـ على عكس ما تذهب المؤلفة ـ لم يأت لينقض الحرية والفردية بل جاء في تناقضه مع «الجاهلية» وقيمها المرتبطة أساساً بالعصبية ليؤسسهما. وبالمناسبة فالمعنى اللغوي للجاهلية هو العصبية؛ ألا يفتخر عمرو بن كلثوم بهذه العصبية في قوله:

ألا لا يجهلن أحد علينا

فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ثم أليست الشكوى من القبيلة العاجزة عن مناصرة الفرد ـ ظالماً كان أم مظلوماً ـ رغم ولائه الكامل لقيمها وأعرافها ظاهرة نلمسها عند بعض الشعراء، فأحد شعراء الحماسة لا يخجل أن يقول:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي
بنو اللقيطة من ذُهل بن شيبانا
قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم
طاروا إليه زرافات ووحدانا
لا يسألون أخاهم حين يندبهم
في النائبات على ما قال برهانا
لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد
ليسوا من الشر في شيء وإن هانا

تأسيس الحرية والفردية في القرآن قضية أوضح من الاستشهاد لها بكثرة من النصوص، ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ ﴿لا إكراه في الدين﴾ ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ وكل إنسان يأتي ربه يوم القيامة (فرداً).. إلخ. والجاهلية هي تلك العصبية التي أمر الرسول بتركها (دعوها فإنها مُنتِنَة) (لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى) وأعاد تفسير مبدأ «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً بقوله (بأن تكفه عن ظلمه).

3

هذا الإسلام وتلك النصوص كانت مجال ممارسة الاختلافات السياسية منذ فترة مبكرة في تاريخ المجتمع. وليس غريباً أن يكون نمط الاغتيالات السياسية التي بدأت باغتيال الخليفة الثاني «عمر بن الخطاب» هو النمط الذي ساد وسيطر، كما تلاحظ المؤلفة بحق. إذا كان الإسلام قد جاء لتحقيق السلام والرحمة (أفضل «العدل» بدلاً من «الرحمة») والمساواة ـ وتأسيس الفردانية والحرية على عكس ما ترى

المؤلفة ـ فإن انتقام «الجاهلية» وعودتها المظفرة ـ أعني العصبية القبلية ـ كان سريعاً. كان الصراع بين «الإسلام» وقيم «الجاهلية» مكتوماً في عصر الراشدين بنسب متفاوتة، لكن الباحث يجد شواهد متناثرة هنا وهنالك في كتب المؤرخين في أحداث مثل: خلاف السقيفة بين المهاجرين والأنصار قبل دفن جثمان النبي؛ خلاف عمر وأبي بكر حول جواز محاربة الممتنعين عن دفع الزكاة من العرب، ظناً أنها كانت إتاوة تدفع لمحمد؛ خلافهما أيضاً حول نظام تقسيم الرواتب والعطاءات: هل بالتسوية التامة ـ رأي أبي بكر، أم طبقاً لأسبقية الدخول في الإسلام، وهو رأي عمر الذي طبقه بعد تولي الخلافة؛ ثم ـ أخيراً ـ الطبيعة التمثيلية ـ لعناصر توازن القوة في الصراع المكبوت ـ للجنة الستة التي عينها عمر بن الخطاب لاختيار من يخلفه، وطبيعة الشروط التي حددها لهم لتكون دليلاً في طريقة الاختيار. لكن هذا الصراع المكتوم تحول تدريجياً إلى العلن في عصر الخليفة الثالث «عثمان بن عفان»، حتى أن مقتله لم يتم غيلة كسلفه، بل تم في سياق ثورة ضد المظالم. كان اختيار الخليفة الرابع بغير إجماع أهل الحل والعقد ـ الذين هم في الحقيقة رؤوس قريش ـ لذلك تصدى له أولاً ثلاثة من أرستقراطية قريش ـ بينهم عائشة زوج الرسول ـ وحين فشلوا في موقعة «الجمل» نهض معاوية لمناجزته فيما بدا أنها «حرب أهلية» بين بطون قريش. لذلك نجد صرخة الذين أصروا على قبول التحكيم في موقعة «صفين» ـ فيما يروي نصر بن مزاحم في كتابه بنفس الاسم ـ «لا نريد أن يحكمنا مُضَريٌّ إلى قيام الساعة» تعبيراً عن الإحساس بأزمة «استرداد القبائل لمفاتنها» على حد تعبير الشاعر «مريد البرغوثي».

في سياق هذا الصراع حدث الانقسام إلى شيعة وخوارج وسنة، وفي سياق هذا الصراع أيضاً بدأ الفكر الديني حركة تأويل النصوص.

هنا يمكن الاتفاق مع المؤلفة بأن تراث التمرد يمثله الخوارج (27) وأن تراث العقل يمثله المعتزلة، كما يمكن أن نتفق معها أيضاً في أنه:
«رغم اختلاف المعتزلة والخوارج في المنهج فقد اتفقوا في فكرة أساسية واحدة فحواها أن الإمام يجب أن يكون متواضعاً لا طاغية، أما الاختلاف فكان في الوسيلة لتحقيق ذلك النموذج المثالي للإمامة» (33) لكننا نعلم أن تراث «التمرد» ـ بأسلوب الخوارج دون فكر المعتزلة وعقلانيتهم ـ هو التراث الذي ساد وهيمن؛ إذ: «بسبب اضطهاد المعارضة الفكرية والقضاء عليها لم يتحقق بعض النجاح إلا للتمرد السياسي والإرهاب كما هو الحال اليوم» (34). كانت الدولة «الأموية»، ثم «العباسية»، تجسيداً لدولة القبيلة، وفي ظل الأخيرة وبفعل عوامل التفتت الداخلي والخطر الخارجي انتعشت كل القبائل والعشائر ـ البويهيون، السلاجقة، العبيديون، الصفويون، المماليك، العثمانيون إلخ ـ والأمر نفسه تكرر في «اسبانيا» التي حكمها ملوك «الطوائف». في ظل القبائل والعشائر والطوائف من الطبيعي أن تزدهر ثقافة «الطاعة» و «الجماعة» و «التقليد» بدلاً من «الرأي» و «الفردية» و «الاجتهاد». «يتضمن كتاب الملل والنحل للشهرستاني كل المصطلحات المستخدمة في النقاش حول الديمقراطية، والتي تزلزل العالم الإسلامي اليوم وتتخلل مطبوعات اليسار واليمين على السواء. يتركز النقاش حول ست مفردات أساسية تؤسس قطبي النقاش: القطب الأول هو الولاء للقادة وطاعة أولي الأمر، المعتمد على أساس الإيمان بالله وطاعته. والمفردات الثلاث الرابطة لهذا القطب هي: الدين والعقيدة والطاعة. القطب الآخر تمثله المفردات الثلاث الأخرى التي هي: الرأي والإحداث والإبداع. ويكمن الصراع في حقيقة أن هذا القطب الآخر قد تمت إدانته عبر العصور؛ لأن الثقة بالنفس والإيمان بالرأي الشخصي معناه إضعاف القصر وإضعاف قوة الجماعة المتركزة

كلها في يدي الخليفة، أي معناه الوقوف مع الأعداء (40).

هل اختلف حال المسلمين كثيراً في عصر «التحديث»؟ أم أن «التحديث» قشرة طالت المدينة، ومسّت سطح الحياة فقط ومظهرها الخارجي دون أن تتجاوز السطح إلى أي عمق في الوعي؟! ومن المسؤول عن ذلك: الأنظمة ـ كما تقترح المؤلفة ـ أم النخبة التي فشلت في إحداث تغيير في الوعي، أم الجماهير، أم الغرب في عصر الإمبريالية، أم كل تلك العناصر متفاعلة متداخلة؟! لا شك أن مسؤولية الأنظمة العربية ـ القبلية الطائفية العشائرية بالحقيقة أو بالمجاز ـ مسؤولية عظمى: مع بعض الاستثناءات النادرة (تركيا تحديداً) لم تدع أي دولة مسلمة حديثة أبداً أنها دولة علمانية، ولم يحدث أبداً أن دولة منها حملت على عاتقها مهمة تعليم المواطنين ممارسة حق المبادرة الفردية. بل على العكس من ذلك نجد أن مفهوم الفردية احتل مكانة غامضة عند «إصلاحيي» الحركة القومية في القرن التاسع عشر. كانت هذه الحركة، بحكم تركيزها على الصراع ضد الاستعمار وعدائها الشديد من ثم للغرب، مضطرة لتجذير نفسها بشكل غير مسبوق في الإسلام. في مواجهة الغرب الإمبريالي العسكري كان القوميون مدفوعين للاحتماء بماضيهم ومن ثم لإحيائه فتياً ثائراً وحدوداً ثقافية للحماية من العنف الاستعماري. لم يتسع الماضي المسلم الذي استدعوه وأثاروه لهوية التراث العقلاني الحديثة؛ لأن القوميين كانوا في الحقيقة سجناء وضع تاريخي جعل من الحداثة اختياراً غير ناجح بالضرورة. كان عليهم سلوك أحد سبيلين، أسهلهما وعر؛ الطريق الأول: أن يتبنوا الحداثة على أساس التراث الإنساني للغرب المستعمر، مخاطرين بفقدان الوحدة؛ (لأن الحديث عن التراث العقلاني يعني الحديث عن «الرأي» و «العقل» وما يترتب على ذلك من احتمال اختلاف الآراء) والطريق الثاني هو الحفاظ على معنى

الوحدة في مواجهة المستعمر بالتعلق بأهداب الماضي، مع تفضيل تراث «الطاعة»، وإغلاق الباب نهائياً في وجه تجديدات الغرب (42 ـ 43).

هكذا يتشارك في المسؤولية رجال النخبة والسلطة، مسؤولية الربط بين الحداثة والغرب، وإسقاط كراهية الغرب السياسي ومعاداته ـ بالتالي ـ على الحداثة نفسها. ولا شك أن الغرب الاستعماري يتحمل قدراً من المسؤولية؛ لما خلفه من فقر نتج عن النهب المنظم لثروات الشعوب المستعمرة. وفي حالة الشعوب العربية بصفة خاصة كان زرع الكيان الصهيوني الإسرائيلي في المنطقة مسبباً لتجميد الصراعات الداخلية ـ وإعاقة أي تغيير حقيقي في بنية السلطة من ثم ـ من جهة، ولإجهاض كل محاولات التنمية بسبب حالة الحرب المستمرة من جهة أخرى. ولكن يبدو أحياناً أن المؤلفة لا تبالغ فقط في تفسير حالة الضعف السياسي والركود الاجتماعي والفقر الفكري بالأزمة الاقتصادية، بل وتختزل هذه الأزمة الاقتصادية أحياناً في «استيراد السلاح». تقول: ويرجع ضعف الدول العربية إلى الاعتماد على استيراد السلاح بدلاً من تشجيع البحث العلمي من أجل تصنيعه محلياً (44). ثم تتابع: وأنا ألح في تكرار مشكلة شراء السلاح؛ لأنني بوصفي امرأة أعتقد أن هذه المسألة من المسائل الملحة التي يجب أن تناقش في العلن. والسؤال هو: هل نحتاج حقاً لتسليح أنفسنا بهذه الطريقة البشعة والغبية؟ ألم يكن من الأفضل أن نسلك مسلك اليابان، والتي هي بلد على درجة عالية من التقدم وذلك تحديداً بفضل تخليها عن تسليح نفسها، واتجاهها للبحث عن القوة في مجال التقدم في البحث العلمي (45). في هذا التساؤل عن احتياجنا للسلاح تتجاهل الكاتبة تماماً حقيقة الوجود الصهيوني في المنطقة، وما يمثله من تهديد وخطر. وإحقاقاً للحق فهي تتذكر وجود هذا الكيان الصهيوني في

سياق بيان وقوف المرأة الفلسطينية الأم في وجه ممارسات الجند الإسرائيليين ضد الفلسطينيين. لكن من اللافت أنها تسمح لنفسها بالحديث عن عواطف أولاء الأمهات بطريقة تجعلهن قديسات لا يشعرن بأدنى كراهية تجاه الجنود الإسرائيليين: أمهات يقفن في صلابة في الشوارع، لسن مرهوبات من الجنود الإسرائيليين، ولا مليئات بكراهيتهم، يوبخنهم كما لو كانوا مراهقين يعانون من اضرابات مرحلة الانتقال إلى الرجولة (150). لا شك أن هذا التصوير المثالي للأمهات الفلسطينيات القديسات يعكس فكراً قائماً على التمني أكثر مما يصور واقعاً عينياً. ونحن نتفق مع المؤلفة بالقطع في أن الاعتماد على الاستيراد ـ السلاح وغيره ـ سياسة رعناء أفضت إلى التبعية والدَّيْن وتحول عالمنا ـ رغم الثروات التي هبطت عليه بلا عمل، وربما بسبب أنها هبطت عليه بلا عمل ـ إلى سوق لفضلات المنتجين. لكن الحل الياباني الذي تقترحه لنزع سلاحنا في وجه عدو مدجج بأخطر الأسلحة إنما يؤكد أن هناك غياباً كاملاً للعدو الصهيوني من إطارها التحليلي، وهو غياب يعزز إصرارها على اعتبار حرب الخليج نقطة البداية في إدراك الأزمة.

إن حرب الخليج ما كان يمكن أن تقع بهذا الشكل في تقديري لولا انتفاء تعددية النظام العالمي بتفكك الاتحاد السوفياتي، من جهة، وغياب الديمقراطية وحق الجماهير في المشاركة في اتخاذ القرار في العالم العربي من جهة أخرى. إن «صدام حسين»، النموذج الفذ للديكتاتور القاهر لشعبه، فكر ثم فكر فتفتقت عبقريته عن مغامرة استولى بها لبعض الوقت على مخيلة العامة وبعض النُخب، بزعم أنه بصدد تحقيق العدل في توزيع الثروة العربية، خاصة بعد الفشل المروع للثورة العربية. قرر صدّام احتلال الكويت وضمها إلى العراق ليستخدم الثروة ربما في مزيد من الإذلال لشعبه، أو للاستمرار في حربه ضد

إيران. وتخلى الأمراء عن رعيتهم ـ بحثاً عن السلامة ـ ولجأوا إلى أميركا، حامية إسرائيل والصديقة الوفية للعرب!. ولم يكن كل ذلك ممكناً لو كان للشعوب مشاركة في اتخاذ القرار. وبالمثل أدى اختفاء الثنائية القطبية وانتفاء التعددية في النظام العالمي إلى «الديكتاتورية» الأمريكية، التي تصدت للطاغية الصغير دفاعاً عن مصالح الغرب في آبار النفط وحماية لأنظمة ديكتاتورية أقل فظاظة وأكثر حياء. إن نظاماً عالمياً ثنائي القطبية يظل ـ رغم عيوبه التي تتمثل أساساً في الاستقطاب والتكتل ـ أفضل بكثير من نظام أحادي لا يسمح بأي قدر من المناورة، ولا يقبل بأقل من «الإذعان» الكامل لإرادة السيّد الأمريكي. ولكي يعطي نظام الهيمنة الجديد غطاء إيديولوجياً مشروعاً يبرر انفراده بقرار إدارة العالم أعلن «نهاية التاريخ» وانتهاء عصر الإيديولوجيا والدخول في عصر «الكوكبية». صار «رامبو» ـ الفرد القادر على هزيمة جيوش العالم الثالث كلها مجتمعة، والذي لا يقهر أبداً ـ نموذج «البطل» الملحمي في عصر السينما والكومبيوتر. هكذا خلق النظام العالمي الجديد أساطيره وملاحمه، ومستغلاً نمو الحركات الأصولية الإسلامية ـ بحكم عوامل معقدة داخلية أساساً كما سبقت الإشارة ـ نصب الإسلام «العدو» القادم؛ فأضفى مشروعية ثقافية على تلك الحركات، ومنح شعاراتها ـ خاصة شعارات العداء للغرب ـ مصداقية لدى الجماهير. هذا الوضع العالمي الجديد منح حكومات العشائر والقبائل والطوائف في عالمنا العربي السعيد زاداً جديداً من «جرعة» الديكتاتورية، استناداً إلى الخطر الأصولي الذي يهدد المجتمع المدني. ووافقت النُخَب صراحة أو ضمناً على «القيود» و «الاحتياطات» اللازمة لممارسة الحريات وتأسيس الديمقراطية خشية على المجتمع المدني الوهمي الذي لم يقم إلا في خيال النُخَب. وأصبح غاية ما تستطيعه تلك النُخَب هو مطالبة الحكومات بإصلاح

التعليم وإصلاح القوانين (47)، أو الدفاع عن حرية الفكر والتسامح بتأكيد عدم التعارض بينها وبين الدين (45).

4

في هذا التحالف ـ غير المقدس ـ بين «سلطة الداخل» و «سلطة الخارج»، لا يفوز سوى التيار الإسلامي المعادي أيضاً للديمقراطية؛ وذلك لسبب بسيط أنه يستند في مشروعيته إلى سلطة عليا هي سلطة «الحاكمية الإلهية» مهما تعددت الأسماء. تحاول الأنظمة أن تنازعه هذه السلطة؛ فتبالغ في مظاهر تدينها وفي دعم الفكر التقليدي الذي ينتج خطاباً دينياً لا يختلف في جوهره عن خطاب الأصوليين ـ بل الإرهابيين أحياناً ـ فتدعم «التطرف» الذي تزعم أنها تحاربه. وليس صحيحاً ما تذهب إليه الكاتبة أن المستفيدين من الديمقراطية: «هم الذين يعرفون اللغات الأجنبية ولهم صلة بالمعرفة والثقافة الغربية (بما يتضمنه ذلك من التمتع بنظام الإئتمان البنكي والضمان الاجتماعي والإجازات المدفوعة وغيرها). هذا هو وضع بورجوازية المدن بصفة عامة رجالاً ونساء ممن يعملون في مجالات الأعمال والاقتصاد. وهذا أيضاً هو الوضع بالنسبة لأساتذة الجامعات والفنانين والمثقفين، وكل من هم مهمومون بإبداع المعرفة أو التعامل معها، سواء التقليدية أو الحديثة. لكن هناك من يحس أن الديمقراطية تهدد مصالحه. . . هذا هو حال المستبعدين من الاستمتاع بالأشياء السالف ذكرها (53)». فتجعل من التيار الإسلامي نداء ودعوة للعدل الاجتماعي على أساس أن: «صخب الشباب الأصولي وضجيجه اليوم نداء لإسلام الرحمة من بين أشياء أخرى، الرحمة التي تجعل أغنياء المدن يحسون أوجاع الفقراء. . . الحل هو أن يتمكنوا من المشاركة (88)». هذا تبسيط يصل أحياناً إلى حد «التبرير» الذي تقع فيه دون أن تدري ـ ودون أن

تقصد ـ النخبة المعارضة للسلطة السياسية.

العداء للديمقراطية إذن صار سمة مشتركة بين النظام العالمي الجديد أولاً، والسلطات السياسية في بلادنا ثانياً، وبين تيارات الإسلام السياسي ثالثاً، ولكل أسبابه الخاصة. وانعدام الديمقراطية في عالمنا السعيد هو استبعاد للمواطن ـ رجلاً وامرأة ـ من حق المشاركة في الحياة العامة، ثم يحاول الذكر المستبعد والمقموع سياسياً واجتماعياً أن يمارس على الأنثى ـ الأخت والزوجة والابنة والأم أيضاً ـ سلطة المقموع باسم التقاليد والدين والتراث. وليس «عباس مدني» وحده الذي يرى في حرية المرأة ـ وبالتالي عُريها حسب تصوره ـ ضياعاً لشرف الرجل (155)؛ لأن الوعي العام يرى المرأة «مستباحة إذا لم تكن في كنف رجل يحميها ويمنحها الحصانة بالزواج (156). وهكذا توضع كل «الموبقات» ـ الحرية، الديمقراطية، حرية المرأة ـ في سلة «الحداثة» الغربية التي لا تناسبنا ولا تتفق مع هويتنا. ويقال: أفسدت الحداثة ـ بخروج النساء من البيوت إلى الشوارع بالتعليم والعمل المدفوع ـ المدينة المثالية المتجانسة، وألقت بها في منطقة خطرة حيث النساء السافرات بلا حياء يتحدثن لغة غير معروفة. إن المساواة التي يطالبن بها فكرة أجنبية مستوردة، هكذا يقول مؤيدو الخلافة وإسلام الطغيان. هؤلاء النساء خائنات، عملاء للغرب ولفلسفاته، مثل المعتزلة وعقلانيي الأمس الذين حاولوا استيراد فلسفة اليونان وأفكارهم (157).

والأمر بالنسبة للأنظمة والحكومات أن خروج المرأة المتحررة لميدان العمل ـ بعد أن اجتازت بنجاح مراحل التعليم ـ يعني الحاجة إلى توفير فرص عمل، وهو أمر يبرز فشلها في تحقيق تنمية متوازنة. لذلك ترحب بالاقتراحات الداعية إلى عودة النساء للبيوت حفظاً

لكرامتهن التي تمتهن بسبب الاختلاط بالرجال. وهكذا يمكن اعتبار «الحجاب منة من الله للحكومات في سياق الأزمات التي تواجهها، إنه لم يعد مجرد قطعة من القماش بقدر ما هو تقسيم للعمل، بإعادة النساء إلى المطبخ. وهكذا يمكن لأي دولة مسلمة أن تخفض نسبة البطالة إلى النصف بالدعوة إلى الشريعة بمعناها الخلافوي الطغياني (165). والحل للخروج من تلك الدائرة الجهنمية للحداثة المبتسرة ـ التحديث بلا حداثة ـ لا يكمن في الاعتصام بهوية وهمية اسمها الخصوصية، ولا في عدم الاندماج في الزمن «الزمن العالمي المتساوي» كما يبدو أن المؤلفة تقترح (140) ولا يكمن بالطبع في الاندماج التابع بالدول الغربية المحتاجة للبترول والتي خرجت منتصرة في حرب الخليج وسؤالها أن تدفع بعملية الدمقرطة في العالم العربي، ولو باستخدام الضغوط الاقتصادية!! لأننا نعلم أن الغرب يؤيد أشد الأنظمة العربية المعادية للديمقراطية في العالم الثالث ما دامت لا تهدد مصالحه (167). كل ذلك ضرب من الأماني الكاذبة. إن معركة الحرية والديمقراطية والعدل الاجتماعي معركة واحدة. ويجب أن تدرك النُخَب أن الحريات لا تتجزأ، وأن درس «ابن المقفع» في أمثولته «كليلة ودمنة» يجب أن يكون شعاراً لنا في تلك المعركة. لقد شارك الثور الأبيض في مؤامرة اغتيال الأسد لزميله الثور الأسود، أملاً في أن يكون نائباً للملك الذي سرعان ما أحس بالجوع؛ فأدرك الثور الأبيض مصيره؛ فقال: «لقد أُكِلتُ يوم أُكِلَ الثورُ الأسود».

وعلينا أن نناضل ضد ديكتاتورية الولايات المتحدة الأمريكية، التي تفرض نفسها حامية للنظام العالمي، متخلصين من وهمين: الأول أن «نهاية التاريخ» قد حلت بالفعل بانتصار الديمقراطية! لأننا نعلم أزمة ديمقراطية هذا النظام. الوهم الثاني: أننا لسنا تحت رحمة هذا النظام؛ بل إن أنظمتنا هي التي تروج لهذا الادعاء حفاظاً على تبعيتها التي

تضمن لها الحماية فيما تتخيل. إن التمرد الأوروبي ضد هيمنة الولايات المتحدة عسكرياً واقتصادياً وثقافياً أصبح ظاهرة ملموسة وجديرة بالانتباه. وهناك من ناحية أخرى التنين الآسيوي ـ اليابان والصين وما يسمى مجموعة النمور الاقتصادية الآسيوية، التي تم توجيه ضربة قاسية لها خوفاً من تزايد حضورها، ـ يمثل قطباً ثالثاً في النظام العالمي، وقد آن أوان النظر المتسع إلى رقعة العالم المتنامية الأطراف؛ لأن ما نسميه «الحضارة الغربية» إنما ينتسب إلى الغرب بسبب قصور رؤيتنا. هل يمكن أن نتحدث عن العالم العربي باعتباره مرشحاً ـ ولو في المستقبل البعيد نسبياً ليكون قطباً في نظام العالم الذي يتخلق؟ هذا مرهون بالانتقال من الاستهلاك إلى المشاركة في الإنتاج وليس على المستوى الاقتصادي وحده. من المؤكد أن: «نظام العولمة الاقتصادية والكوكبة المعلوماتية لا بد أن يخلق رؤى من التضامن بين الشعوب» القادرة على المشاركة دون أن تذوب في التبعية، وليس المطلوب من «الغرب ودول الشمال «الرحمة» في التعامل مع دول الجنوب» كما تعبر المؤلفة؛ فالحل ليس بالصَدَقة، والغرب في الصيغة الحالية من جهة أخرى ـ عاجز ـ ككل الأغنياء الجشعين والأغبياء ـ عن تحمل مسؤوليته التاريخية ما لم يُرغَم عليها. من هنا يصبح نداء المؤلفة الدائم للغرب بنزع السلاح الشامل في سياق تحطيم القوة العسكرية لصدام حسين ضرباً من خداع النفس (168).

إن عالماً موحداً في إطار حضارة متعددة الثقافات والمرجعيات، حضارة تعتمد مبادىء المشاركة والاعتماد المتبادل ـ لا التبعية والإذعان ـ هو العالم المرغوب، إذا كان للبشرية أن تحمي نفسها من الدمار. لكن شرط ميلاد هذا العالم أن تكون التعددية ـ الاجتماعية والسياسية والثقافية ـ سمة كل وحدة من الوحدات المكونة لهذا العالم؛ لأن ديمقراطية الجزء تؤسس ديمقراطية الكل بنفس القدر الذي

تحمي به الثانية الأولى. و «الإسلام» ليس عائقاً في هذا الجزء من العالم إذا نزعنا عن تفسيره وتأويله طبقات التلاعب الدلالي السياسية المتراكمة ـ السلطوية والأصولية على السواء ـ وفهمنا رسالته الأصلية في سياقها التاريخي ومرجعيتها اللغوية والثقافية. إنه رسالة ضد القبلية والطائفية والعشائرية، وضد كل القيم المتولدة عنها والتي تعيد إنتاجها: ضد القهر والظلم والعنف بكل أشكاله، ومع الإنسان الحر ـ ذكراً وأنثى ـ في نضاله النبيل من أجل الحق والخير والجمال. وفهم الإسلام مشروط بالدرس النقدي للتاريخ وللتراث، الدرس الذي يكف عن النظر إلى التاريخ بوصفه تاريخ ملائكة أبرار «لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُأمرون»، وإلى «التراث» بوصفه مخزن المعارف والحقائق الثابتة الخالدة. وهي الصورة التي ثبتها في الأوهام نموذج استخراج «الثروة» العربية ـ البترول ـ التي كانت مخبوءة، والتي لم تحتج إلا للحفر لتتحول إلى ملايين بلا عرق أو عمل أو كفاح؛ لأنه حتى الحفر قام به الأجانب نيابة عنا. الإسلام في سياقه السسيوتاريخي، والتراث في سياقه المعرفي التاريخي، بالدرس العلمي والفهم الموضوعي، بالإضافة إلى تحليل الواقع ونقده، تلك هي بعض أدواتنا المعرفية في معركة «الحداثة» وتأسيس الديمقراطية القائمة على الحرية بكل أنماطها وعلى المساواة والعدل. ولا شك في النهاية أن كتاباً يفتح للحوار كل تلك القضايا التي ناقشناها لهو كتاب ليس فقط جديراً بالقراءة، بل بالمناقشة النقدية الجادة كذلك.

الفصل الرابع

المرأة والأحوال الشخصية

(نموذج الخطاب التشريعي التونسي)

القانون التونسي بين العلمانية المفترضة وجذور التراث الإسلامي

من أهم ركائز أطروحات ما يطلق عليه اسم «الصحوة الإسلامية» في عالمنا العربي الإدّعاء بأن النخبة الحاكمة التي قادت حركات الاستقلال السياسي قد استسلمت للتأثير الغربي ثقافياً وفكرياً وحضارياً. بمعنى أن معركة الاستقلال قد حققت نتائجها على المستوى السياسي الشكلي، في حين تمت إعادة هيكلة المؤسسات الاجتماعية والقانونية والثقافية طبقاً للنموذج الحضاري الغربي. وقد أدى هذا ـ فيما يرى مفكرو «الصحوة» ـ إلى نوع من التبعية الأكثر وحشية من التبعية السياسية السابقة. ذلك أن محاولة تحقيق النهضة طبقاً للنموذج الغربي قد أدت إلى إسقاط الهوية الثقافية والحضارية للشعوب العربية الإسلامية، الأمر الذي أدى إلى فشل هذه المحاولات فشلاً ذريعاً ملموساً على جميع المستويات.

وقد يتم التعبير عن الأطروحة السالفة بطريقة ديماغوجية إعلامية بالقول إن النخبة الحاكمة العربية هي نخبة «عميلة» في الأساس، لأنها حاولت استيراد «العلمانية» الغربية وحاولت فرضها على مجتمعات إسلامية في حقيقتها وجوهرها. وبما أن الإسلام يضاد العلمانية

ويلفظها لأنها تقوم أساساً ـ على ما يرى مفكرو الصحوة أيضاً ـ على الإلحاد وتفصم العرى الوثيقة بين الدين والمجتمع، فقد انتهى أمر مشروعات التحديث والتنمية إلى الفشل المحقق. بل يواصلون القول بأن الهزائم التي تتوالى على الأمة العربية والإسلامية تجد تفسيرها في محاولات «العلمنة» التي تتعارض مع هويتنا الثقافية والحضارية.

وللتدليل على مشروعية الأطروحة يستند الإسلاميون المصريون إلى تجربة الستينات ـ الحقبة الناصرية ـ ويتهمون عبد الناصر بالعلمانية والعمالة ومعاداة الإسلام والمسلمين. ويستند الإسلاميون التونسيون إلى تجربة بورقيبة في تونس. ويستشهدون بكثير من الوقائع الدالة على معاداته للرموز الإسلامية، مثل هجومه الساخر على الزي الإسلامي ومجاهرته بالإفطار في شهر رمضان... الخ.

وليس من مهمتنا هنا مناقشة مدى صحة هذه الأطروحة، ولا الدفاع عن عبد الناصر أو بورقيبة. ويكفينا هنا محاولة اكتشاف مدى «العلمانية» المنسوبة إلى نظام بورقيبة، وذلك من خلال تقديم قراءة تحليلية محايدة قدر الإمكان لقانون الأحوال الشخصية في تونس لنرى مدى بعده ـ أو قربه ـ من اجتهادات فقهاء المسلمين في مجال الشريعة.

ويتحدد القرب ـ أو البعد ـ من خلال حصر المتغيرات اللافتة للانتباه في قانون الأحوال الشخصية الصادر عام 1957م، والذي بدئ العمل به في شهر يناير من نفس العام. وكذلك بعض الإضافات الصادرة بالقانون 46 لسنة 64 الخاصة بالولاية والتبني من جهة، والمتعلقة بضرورة تقديم شهادة طبية بالخلو من الأمراض قبل الزواج من جهة أخرى. والمتغيرات التي سنتوقف أمامها تحديداً هي تلك الخاصة بوضع المرأة من حيث علاقتها بالرجل من جهة ومن حيث

تكييف دورها الاجتماعي ومكانتها الاقتصادية من جهة أخرى.

وليس التوقف عند المتغيرات الخاصة بالمرأة في قانون الأحوال الشخصية مجرد اختيار عشوائي، بل هو اختيار لمنطقة ذات حساسية خاصة في الهيكل الاجتماعي. وبحكم حساسية هذه المنطقة فإن الأحكام المتعلقة بها تكون كاشفة أكثر من غيرها لمؤشرات الحركة في السيرورة الاجتماعية. بمعنى أن القوانين والأحكام المحددة لوضع المرأة ومكانتها تكشف أكثر من غيرها عن مدى تحقق «حقوق الإنسان» في المجتمع المعني. وهذا هو المؤشر الأكثر صدقاً لتحديد مدى «تقدم» المجتمع. لا عبرة هنا إذن بالشعارات، ولا بالقصائد والأغاني والأناشيد، ولا باحتفالات عيد الأم أو عيد الأسرة، ولا بالخطب السياسية أو الدينية أو الحزبية التي قد يكون بعضها كاشفاً عن موقف جزئي متقدم هنا أو هناك.

والمتغيرات الملحوظة في القانون المشار إليه يمكن تعدادها كالتالي:

1 ـ منع تعدد الزوجات. وكل من تزوج وهو في حالة الزوجية وقبل فك عصمة الزواج السابق يعاقب بالسجن لمدة عام وبخطية (غرامة) قدرها مائتان وأربعون ألف فرنك، أو بإحدى العقوبتين (ولو أن الزواج الجديد لم يبرم طبق أحكام القانون) (أضيفت العبارة الأخيرة في التعديل بالقانون 70 المؤرخ في يوليو 1958).

(المادة الرابعة من الكتاب الأول: الفصل 18).

2 ـ في المادة السادسة، الفصل 23 يحدد القانون واجبات الزوج في الإنفاق على الزوجة ورعايتها، ولكنه يضيف هذه الإضافة التي نراها مهمة: والزوجة تساهم في الإنفاق على العائلة إن كان لها مال.

3 ـ في الفصل 30 من الكتاب الثاني الخاص بالطلاق يسلب القانون الزوج حق الطلاق الحر: لا يقع الطلاق إلا لدى المحكمة. وهذا الطلاق إما أن يقع بالاتفاق بين الزوجين أو بناء على طلب أحدهما. وفي الحالة الثانية لا بد من تعويض الطرف الآخر. وبخصوص المرأة المتضررة من الطلاق يجري تعويضها بجراية (بنفقة) تدفع لها بعد إنقضاء العدة مشاهرة، وبالحلول على قدر ما اعتادته من العيش في ظل الحياة الزوجية بما في ذلك المسكن. هذه الجراية قابلة للمراجعة ارتفاعاً وانخفاضاً بحسب ما يطرأ من متغيرات. وتستمر إلى أن تتوفى المفارقة (المطلقة) أو يتغير وضعها الاجتماعي بزواج جديد أو بحصولها على ما تكون معه في غنى عن الجراية. وهذه الجراية تصبح ديناً على التركة في حالة وفاة المفارق. وتُصفّى عندئذ بالتراضي مع الورثة أو عن طريق القضاء بتسديد مبلغها دفعة واحدة يراعى فيها سنها في ذلك التاريخ. كل ذلك ما لم تختر التعويض لها عن الضرر المادي في شكل رأس مال يسند لها دفعة واحدة.

4 ـ في قوانين الحضانة (الكتاب الخامس) ينص الفصل 55 على جواز امتناع الحاضنة من الحضانة ولا تجبر عليها إلا إذا لم يوجد غيرها. ومن السهل أن نفترض هنا أن إطلاق اسم الحاضنة يشمل الأم، فلا تجبر على حضانة الطفل إلا إذا امتنعت الحاضنات، وفي الفصل 59 بشأن عدم جواز حضانة حاضنة على غير دين الأب ـ إذا لم يتم المحضون الخامسة من عمره ـ يستثني القانون «الأم» من عدم الجواز هذا، هذا الاستثناء يؤكد ـ أو يفيد ـ قراءتنا للفصل 55 على أساس أن كلمة «حاضنة» تشمل الأم.

5 ـ في مسألة إثبات النسب (الكتاب السادس) تنص المادة 68 أنه يثبت بالفراش (المعاشرة الزوجية) أو بإقرار الأب أو بشهادة شاهدين

من أهل الثقة. وما دمنا بصدد الشهادة فمن الضروري الإشارة إلى المادة رقم 4 من الباب الأول (الحالة المدنية) في التعديل المشار إليه بأنه يشترط في الشاهد ـ في أي من الحالات المدنية أو الشخصية ـ أن يكون قد بلغ سن العشرين، ولا فارق بين الذكر والأنثى في الشهادة.

1

تلك هي أهم المتغيرات الملحوظة في قانون الأحوال الشخصية التونسي، ولعل أهم تلك المتغيرات من منظور الذين يطالبون بتطبيق أحكام الشريعة تطبيقاً حرفياً أمران: الأول منع تعدد الزوجات، والثاني جعل الطلاق مرهوناً بحكم القضاء لا مرتهناً بإرادة الزوج.

ويستند دعاة تطبيق أحكام الشريعة في اعتراضهم على الأمرين السابقين إلى أن القانون «يحرم ما أحل الله» فإذا كان الله قد أباح تعدد الزوجات في قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، أو ما ملكت أيمانكم﴾ فإن تحريم هذا المباح ومنعه يعد مناهضة لشرح الله. أما اعتراضهم على البند الثاني الخاص بجعل الطلاق مرهوناً بحكم القضاء فسنعود إليه بعد مناقشة هذا الاعتراض.

ولا سبيل أمامنا الآن لمعرفة الأسانيد والأدلة الشرعية التي استند إليها المشرّع التونسي حين وضع مادة تحريم تعدد الزوجات، أو بالأحرى منعه. وهل يمكن أن يكون قد استند إلى بعض القواعد الفقهية الخاصة بالمصالح المرسلة أو «درء المفاسد» أو «الاستحسان».. الخ؟ وفي هذه الحالة يمكن لدعاة التطبيق الحرفي للشريعة أن يدخلوا في سجال عنيف حول معاني تلك القواعد الفقهية ومجالات تطبيقها. بل يمكن لهم أن يدّعوا أن «تعدد الزوجات» من المباحثات المنصوص عليها والتي لا يمكن أن تعارض بأي قاعدة من

تلك القواعد الفقهية. ويبدو أن مسألة «تعدد الزوجات» تمثل عند بعض الاتجاهات السلفية ـ وخاصة في السعودية ـ أمراً إيمانياً يقترب من حدود السُنن الواجبة الاتباع. بل يرى البعض أنها من السنن التي أوشكت أن تندثر أو تموت ـ بحكم تعقد مسؤوليات الحياة واستحالة الكفالة الاقتصادية لأكثر من أسرة بالطبع! ـ وأن واجب المسلم الحقيقي الحفاظ عليها وإحياءها. ويبالغ البعض إلى حد الزعم بأن اختبار مدى إيمان المرأة/ الزوجة ومدى صلابته يتحدد من خلال مدى قبولها ـ عن طيب خاطر ـ أن تشاطرها امرأة ثانية الزواج من زوجها، وربما ثالثة ورابعة.

وأياً كانت الحجج والأسانيد التي يمكن للمشرّع التونسي أن يقدمها سيجد السلفي مجالاً للطعن فيها. ويكفي هنا أن يثير مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» فينتهي النقاش، ويمتلىء السلفي زهواً بلذة الانتصار. لن يفت في عضد السلفي هنا أن نقول له: ولكن عمر بن الخطاب تخطى حكم النص في عام الرمادة ولم يقطع أيدي العبدين اللذين سرقا سيدهم، بل وتهدد السيد بأن يقطع يده هو إن عادا للسرقة. فعل عمر بن الخطاب ذلك والنص موجود قطعي الدلالة، فكيف أباح لنفسه الاجتهاد؟! وغاية ما يمكن للسلفي أن يرد به أن عمراً صحابي جليل، كان الوحي ينزل موافقاً لرأيه، وأن اجتهاده اعتمد ـ ولا بد ـ على قرائن وشواهد تجعل الحادثة غير واقعة تحت حكم النص.

وعلى أية حال لن يفيدنا السجال مع السلفي الحرفي، لأنه يحمل عقلاً لا يقبل النقاش أساساً وربما يكفينا هنا ـ من باب أداء الواجب ليس إلا ـ أن نكشف له عن الحكم الحقيقي للنص في مسألة «تعدد الزوجات» تلك. وليس يعنينا هنا أن يكون ما نطرحه قد دار في عقل المشرّع التونسي أم لم يدر، ذلك أن القضية أهم من نص قانوني قد

يتغير بين لحظة وأخرى في سياق الانقلابات السياسية والفكرية في العالم العربي. ونبدأ بالنص الذي يبيح تعدد الزوجات من منظور السلفي: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أو ما ملكت أيمانكم» وسيدور نقاشنا حول هذا النص في محاور ثلاثة:

1 ـ المحور الأول: سياق النص ذاته، والسؤال هو: لماذا يتمسك السلفيون الحرفيون بدلالة النص متجاهلين دلالة: «أو ما ملكت أيمانكم»؟! لماذا يتم تغييب إباحة معاشرة «ملك اليمين» مع أنها منصوص عليها بنفس الدرجة من الوضوح والقطع؟ الإجابة عن هذا السؤال تكشف للسلفي لا عن تهافت موقفه وضعفه إزاء هذا النص فقط، بل عن تهافته وضعفه في رؤيته للحياة بشكل عام، ناهيك بالنصوص الدينية. إن السلفي في الحقيقة لا يُغيّب دلالة «ملك اليمين» عامداً متعمداً، بل إنه لا يكاد يرى هذا «الغياب» الذي فرضته سيرورة الحياة وتطور الواقع الإنساني من خلال نضال البشر من أجل استعادة حريتهم التي ارتهنها بعضهم في سياق نظام اقتصادي اجتماعي قديم. السلفي لا يكاد يحس هذا «الغياب» لأنه يرفض السيرورة والتطور ويعيش خارج التاريخ.

هذا «الغياب» يبرز لنا ـ ولاحظ المفارقة ـ ما هو غائب في وعي السلفي: أعني تاريخية النصوص الدينية، بما هي نصوص لغوية، وبما أن اللغة نتاج بشري اجتماعي ووعاء لثقافة الجماعة. وحتى يطمئن عقل السلفي نؤكد له أن الكلام الإلهي ـ القرآن ـ فعل تاريخي، حَدَثٌ تحقق في التاريخ وارتهن بعقل المخاطبين وبطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي تحقق فيه. ولا علينا أن يتمسك السلفي بأساطير الكلام الأزلي القديم المدون بأحرف أسطورية كل حرف منها يشبه جبلاً أسطورياً آخر ـ اسمه جبل قاف ـ يحيط بالأرض من أقطارها كافة. لا علينا لأن تاريخية الكلام الإلهي أمر لا يحتاج لدليل من خارج التاريخ

ذاته. هل ثمة دليل من داخل النص أبرز من «غياب» حكم «ملك اليمين» لأن الظاهرة ذاتها تجاوزها التطور الاجتماعي للبشر؟!

إن إباحة «التعدد» حتى العدد 4 يجب أن تُفهم وتفسر في سياق طبيعة العلاقات الإنسانية ـ وخاصة علاقة المرأة بالرجل ـ في المجتمع العربي قبل الإسلام. في هذا السياق سنرى أن هذه الإباحة كانت تمثل «تضييقاً» لفوضى امتلاك المرأة وارتهانها، وخاصة إذا كانت من الطبقات الدنيا داخل القبيلة. والشواهد الكاشفة عن تردي وضع المرأة يمكن استشفافها من كثرة الأحكام الواردة بهذا الشأن في القرآن، وخاصة أحكام الزواج والطلاق والعُدة والنفقة والميراث... الخ. ولماذا نذهب بعيداً والرسول نفسه تزوج بأكثر من أربعة، ولا يستطيع مسلم اليوم أن يتزوج بأكثر من أربعة اقتداء بسنة النبي. والقول بأن إباحة الزواج بأكثر من أربعة حكم خاص بالنبي دون سائر المسلمين لا يتعارض مع كون ذلك السلوك كان هو السلوك الشائع قبل الإسلام بأشكال مختلفة وتحت مسميات متعددة. في هذا السياق نرى أن تحديد العدد بأربعة يمثل ـ تاريخياً ـ نقلة في طريق تحرير المرأة من الارتهان الذكوري. وهي نقلة تكتسب أهميتها من مجمل التشريعات الخاصة بالمرأة في النصوص الإسلامية. وبما هي نقلة نحو التضييق، فإن حصر الزواج في امرأة واحدة بعد خمسة عشرة قرناً من تطور البشرية يُعد نقلة طبيعية في الطريق الذي بدأه الإسلام. يتأكد هذا القول من المحور الثاني في مناقشتنا للنص الحالي.

2

في هذا المحور نضع النص في سياق القرآن كله، بعد أن حاولنا في المحور السابق مناقشته في سياقه الداخلي. ووضع النص في سياقه

الأوسع يكشف لنا عن بعد مهم من أبعاد الدلالة، هو البعد المضمر أو «المسكوت عنه» في الخطاب. في نصوص أخرى يتحدث القرآن عن نفس القضية ـ قضية الزواج والزوجات ـ فيقول: «وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة». هذا النص يؤكد استدلالنا في المحور السابق عن طبيعة الحركة التي يحدثها النص في وضع المرأة في الواقع الذي يخاطبه الوحي. لكن الآية التالية ـ في نفس الموضوع ـ تحسم الموقف تماماً وتكاد تلغي «التعدد» الذي يتمسك به السلفي: «ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم». إن دلالة الآية بحسب منهج التحليل اللغوي يعني نفي العدل بين النساء ـ في حالة التعدد ـ نفياً مطلقاً. يتبدى هذا من خلال بناء الجملة الشرطي أولاً، ومن خلال استخدام أداة الشرط «لو» ثانياً. وهي الأداة التي تفيد امتناع وقوع الجواب لامتناع وقوع الشرط. ومعنى هذا التركيب أن الحرص على العدل ـ مجرد الحرص ـ لن يقع، وعلى ذلك يمتنع وقوع الجواب «العدل» امتناعاً كلياً. لكن الأهم في التركيب القرآني للآية بدؤها بأداة النفي «لن» التي تفيد التأييد، أي نفي حدوث الحدث في الحاضر وفي المستقبل معاً، هذا بالإضافة إلى تقديم جواب الشرط المنفي على فعل الشرط المنفي هو أيضاً بالأداة «لو». نحن إذن إزاء حالة من النفي المركب على مستوى الدلالة، نفي إمكانية العدل بين النساء نفياً أبدياً، بل نفي محاولة الحرص على تحقيق هذا العدل.

هذا النفي المركب المعقد للعدل في حالة تعدد الزوجات، إذا أضفنا إليه أن «العدل» مبدأ من المبادىء الجوهرية في الإسلام. يعني أن ثمة تعارضاً ـ من وجهة نظر القرآن ـ بين «المبدأ» وبين الحكم بالإباحة. والحكم لا يرقى إلى مستوى المبدأ. ذلك أن الحكم حدث جزئي نسبي مرتهن بشروط متغيرة بالضرورة، وهذا ما أثبتناه في

المحور السابق، حين قلنا إن إباحة التعدد كانت في الواقع «تضييقاً» يمثل نقلة ـ مجرد نقلة ـ في وضع المرأة في ذلك الواقع الاجتماعي الذي خاطبه الوحي. وإذا تعارض الحكم مع «المبدأ» فلا بد من التضحية بالحكم. هكذا يكاد القرآن ـ في تطور سياقه الداخلي ـ يحرم بطريقة ضمنية ـ أو بدلالة المسكوت عنه ـ تعدد الزوجات.

3

وهنا ننتقل إلى المحور الثالث والأخير من محاور مناقشتنا للنص الخاص بتعدد الزوجات. وهو محور منطقي مبني على المحورين السابقين ومؤكد لهما في نفس الوقت. إذا كانت إباحة التعدد هي في الواقع «تضييق» لتعدد أوسع سابق على حكمها، فإن اسم «الإباحة» لا ينطبق عليها. إن التقييد والتضييق أحكام تعد بمثابة إعادة صياغة قانونية لأوضاع لم تعد ملائمة للواقع الاجتماعي. ومعنى ذلك أن التقييد بأربعة كان صياغة قانونية معدلة لحكم اجتماعي لم يعد ملائماً لتطور وعي الجماعة، أو لنقل لم يعد ملائماً لمستوى الوعي الذي أراد القرآن تحقيقه. وإذا انتقلت صفة «الإباحة» عن ذلك الحكم لا يندرج تحت باب «المباحات» في الفقه الإسلامي. وإذا خرج من باب المباح لم يعد إلغاؤه تحريماً، بل الأحرى القول إن إلغاءه ـ وقصر الزواج على واحدة ـ يعد بمثابة تضييق آخر رأى المشرع أنه يناسب تطور المجتمع. وسواء كان رأي المشرع مصيباً أم غير مصيب فالعبرة هنا أن ذلك التضييق لا يندرج تحت باب «تحريم المباح»، أي أنه يخرج من حيز الأحكام الدينية ويدخل في حيز الأحكام المدنية.

لقد صنف الفقهاء المسلمون أحكام الشريعة في خمسة أصناف متقابلة: فالواجب يقابله المحظور، والمندوب يقابله المكروه، وبين

الصنفين يقع المباح الذي لا ثواب على فعله ولا عقاب على تركه. وإذا كان «المندوب» مما يثاب على فعله ولا عقاب على تركه. يقابله المكروه الذي لا عقاب على فعله ويُثاب المرء على تركه، فإن دائرة العقاب تنحصر في فعل «المحظور» الذي هو المحرمات، وفي ترك فعل الواجبات. ومع التسليم بأن «تعدد الزوجات» حكم يقع في دائرة «المباح»، فإن عدم فعله ـ ولو بالمنع ـ لا عقاب عليه بحسب القاعدة الفقهية. ومع ذلك فهذا التقسيم الفقهي لأحكام الشريعة يحتاج في ذاته لإعادة النظر.

لقد وصلنا إلى أن حكم «تعدد الزوجات» لا يخضع لمقولة «المباح» الفقهية، لأن كل ما سكت عنه الشرع فهو مباح، وهذا الحكم نوع من التقييد والتضييق لحكم عرفي سابق عليه. وقلنا قبل ذلك إن هذا الحكم يمكن أن يتعارض مع مبدأ أعم وأشمل هو مبدأ «العدل»، وهذا يؤكد أنه حكم نسبي مشروط بشروط مؤقتة، ونريد هنا أن نتوسع في هذه النقطة من أجل مزيد من الإضاءة لمسألة تصنيف الأحكام الشرعية، أو لنقل الشريعة. نستعير هنا تفرقة عادل ضاهر بين المبدأ والقاعدة والحكم، وذلك في دراسته المهمة جداً بعنوان «اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة» (مجلة «مواقف»، العدد 67، ربيع 1992م، دار الساقي، لندن). العدالة/ الحرية/ حق الحياة/ السعادة.. الخ من المبادىء العامة، والقواعد أقل شمولاً من المبادىء العامة: «ومن أمثلتها لا تسرق، لا تزن، لا تشهد بالزور، لا تستغل سواك.. الخ..» القواعد، لا شك، تجد أساسها في المبادىء. وأن الحض على عدم السرقة أو عدم الزنى أو عدم شهادة الزور وما أشبه ذلك يجد مسوغه الأساسي في أن الأفعال التي تحض على عدم فعلها هي إما من النوع الذي يتعارض القيام به مع تحقيق الخير العام، أو يشكل

خرقاً لمبدأ العدالة أو أي شيء آخر من هذا القبيل. وإن عدم فعل ما نحض على عدم فعله في القاعدة ليس ذا قيمة كامنة (أي ليس غاية في ذاته) (ص 94 ـ 95). وإذا كانت القاعدة تستمد مشروعيتها من المبدأ، فإن قيمتها ليست لها في ذاتها، بل في ما تحققه من اتساق أو عدم تعارض مع المبدأ.

وإذا سمحنا لأنفسنا بنقل هذه التفرقة من مجالها الفلسفي إلى مجال الفقه لقلنا إن المقاصد الكلية للشريعة تمثل المبادىء، لكن الذي نعنيه بالمقاصد هنا يجب أن يتجاوز حدود ما وقف عنده الشاطبي مثلاً من الحفاظ على الدين والمال والعقل والعرض والحياة.. الخ، يجب البحث مجدداً من خلال دراسات عينية وتفصيلية عن المقاصد الكلية التي تعد بمثابة المبادىء العامة. في مقابل المبادىء تقف القواعد، التي هي بمثابة «المحظورات أو الواجبات»، في الفقه الإسلامي. وهي تتمثل في القواعد النابعة بشكل مباشر عن المبادىء العامة أو المقاصد الكلية.

لكن، وكما وضع الفقهاء مبدأ: «الضرورات تبيح المحظورات»، قد تتعارض القاعدة مع قاعدة أخرى في موقف محدد. أي قد يؤدي التمسك بالامتناع عن فعل محظور إلى الوقوع في محظور آخر. وهنا لا بد من وضع الموقف المعطى في الاعتبار حتى نصل إلى «حكم» محدد يفرض علينا اتباع قاعدة دون أخرى، أو اختيار محظور دون آخر. هذا «الحكم» الأخير نسبي بالضرورة، ومرتهن بشروط الموقف المحدد، وهو ما يطلق عليه في الفقه اسم «الضرورات» التي تجعل المحظورات مباحة.

وهكذا إذا كان الفارق بين المبدأ والقاعدة هي بمثابة الفارق بين الكلي والجزئي، فإن الفارق بين القاعدة والحكم هو بمثابة الفارق بين

المحظور والضرورة. وإذا عدنا للمفاهيم المستعارة من عادل ضاهر نجد أن الفارق بين القاعدة والحكم يتمثل في أن الحكم «يقرر ما هو واجبنا الفعلي في وضع معطى، بينما القاعدة، كما رأينا، لا تقرر سوى واجبنا للوهلة الأولى» (ص 95) والواجب من الوهلة الأولى هو الواجب الذي يتحتم قيامنا به لاعتبار خلقي، هو بمثابة «المبدأ» «ولكن قد يوجد اعتبار خلقي آخر لا يستوجب مع السابق قيامنا بهذا الواجب. إن الواجب للوهلة الأولى إذن هو واجبنا الحقيقي ما لم يثبت العكس» (ص 100 ـ 101). على أساس هذا التصنيف الثلاثي (المبدأ/ القاعدة = الواجب للوهلة الأولى/ الحكم) يندرج «تعدد الزوجات» في باب الأحكام، ولا يرقى أبداً إلى مستوى القواعد، أو واجبات الوهلة الأولى. ومعنى ذلك أن العدل مبدأ عام يجب مراعاته في كل القواعد والأحكام، والحكم مسألة نسبية مرتهنة بشروط خاصة، فهو غير ملزم في كل الأحوال. وحين يكون التمسك به ملغياً لمبدأ مهم يسهل التخلي عنه.

لقد أبحرنا بعيداً جداً جداً عن استشراف نوايا المشرع التونسي التي ليست مهمة لنا هنا، بقدر ما يهمنا تحديد سلامة التشريع من النواحي النصية والفقهية والمنطقية. وإذا تحققت سلامة التشريع من تلك النواحي الثلاث، انتقل من كونه قانوناً مرتبطاً بواقع اجتماعي وثقافي محدد، وارتقى ربما إلى مستوى «المبدأ» هذا بصرف النظر ـ أكرر ـ عن نوايا المشرع وعن مقاصده، علمانية كانت أم إسلامية.

4

ننتقل الآن إلى مسألة «الطلاق»، ولا أظن أن للسلفي في الاعتراض على هذا التشريع أسلحة نصية من النصوص الأساسية في

الإسلام. أعني ليس لديه نصوص يستند إليها تحدد كيفية وقوع الطلاق. إنها مسألة مدنية تنظيمية في الأساس. وكما أن قوانين «عقد» الزواج قد تطورت ـ مع تطور بنية المجتمع ـ من مجرد الإعلان وصيغة التزويج الشفاهية إلى «التوثيق» التحريري في السجلات والوثائق. فإن تنظيم مسألة الطلاق ـ بجعلها أمام القاضي ـ يقع في دائرة التنظيم المدني لأحكام الشريعة. بل هي في الواقع نوع من التنظيم المحقق بشكل أفضل لبعض مقاصد الشريعة. وخاصة في مجال الحفاظ على الأسرة، الخلية الأولى في بناء المجتمع.

إن ترك الطلاق لمجرد اليمين يتفوه به الرجل في حالة نزاع مؤقت، أو خلاف عارض مسألة تؤكد بدائية العلاقات الاجتماعية على مستوى الأسرة. وهي العلاقات التي يتحدد دور الزوجة فيها في استرضاء الرجل بكل الوسائل المُهْدِرة لإنسانيتها، وذلك خشية الغضب المؤدي إلى الطلاق. والطلاق في مثل هذه العلاقات يعد بمثابة السيف المصلت على رقبة المرأة، وخاصة في مجتمعات لم تستطع حتى الآن أن تمنح المرأة حق الحياة مستقلة منفردة عن حماية الذكر، سواء تمثل في الأسرة أو تمثل في الزوج.

وجعل الطلاق مرتهناً بحكم القاضي يحرر المرأة إلى حد ما من جحيم الحياة تحت تهديد سيف الطلاق الماثل دائماً، لكنه وحده ليس كافياً. لذلك وجدنا المشروع التونسي يجعل الطلاق من حق المرأة كما هو من حق الرجل. وجعل على طالب الطلاق من الطرفين واجب تعويض الطرف الآخر. وهذا معناه أن المشرع ينظر إلى العلاقة الزوجية من منظور التكافؤ المبني على التعاقد الحر بين طرفين كلاهما حر. هذا الحق لم تنله المرأة في كثير من المجتمعات العربية والإسلامية، خاصة في مصر. ليس من حق المرأة المصرية أن تطلب

الطلاق وتناله في يسر إلا في حالة واحدة هي زواج الزوج من أخرى. باستثناء هذه الحالة على المرأة دائماً أن تثبت «الإستحالة الشرعية» للحياة الزوجية. وقضايا الطلاق أمام المحاكم المصرية تستمر سنوات لمجرد رغبة الزوج في إيذاء زوجته نفسياً وعصبياً. قد يثير السلفي هنا اعتراضاً على حق المرأة في الطلاق، أو على سلب الرجل حريته المطلقة في ممارسة هذا الحق، مستنداً إلى النص القرآني الخاص بقوامة الرجال: «الرجال قوامون على النساء، بما فضّل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم». لكن هذا الاعتراض يكشف عن بنية وعي السلفي أكثر مما يكشف عن حكم ديني، ذلك أن «القوامة» شأنها شأن «تعدد الزوجات» وشأن حكم معاشرة «ملك اليمين» تعبير عن وضع تاريخي في علاقة الرجل بالمرأة، وهو وضع تجاوزته الخبرة الإنسانية وتطور المجتمعات البشرية. الحياة الإنسانية من زاوية علاقة الرجل بالمرأة أضحت قائمة على التكافؤ، وتقسيم العمل أصبح من القواعد الأساسية في تنظيم الحياة. والرجل الذي ينظر لرعاية المرأة لشؤون البيت والأطفال بوصفه وظيفتها الأساسية التي لا تجيد غيرها ينظر للحياة من منظور ضيق، فقد أثبتت المرأة كفاءتها للعمل في كل المجالات. في سياق هذا التطور تصبح «القوامة» أمراً مشتركاً بين الرجل والمرأة. إنها نوع من توزيع الاختصاصات بينهما، فتكون «القوامة» للرجل في بعض الشؤون، وتكون للمرأة في بعضها الآخر. بل إن بعض النساء في العصور القديمة كانت لهن القوامة في كثير من الشؤون على الرجل. وليراجع السلفي موقف «هند بنت عتبة» زوجة أبي سفيان ومشاركتها في الصراع ضد المسلمين إلى حد إتهام زوجها أحياناً بالتخاذل والضعف. إن السلفي حين يثير مسألة «القوامة» للاعتراض على تلك التشريعات إنما يقف في وجه حركة التاريخ كما هو شأن التفكير الجامد.

وكما حرص المشرع على تحقيق مبدأ «التكافؤ» من حيث الحق في طلب «الطلاق»، حرص بنفس الدرجة على ضمان حق «المطلقة» في حياة كريمة من حيث المسكن وتكاليف الحياة. وخيّرها بين الحصول على «رأس مال» ثابت يضمن لها حياتها، وبين النفقة الشهيرة القابلة للزيادة بحسب حركة الغلاء. بل جعل من حقها ذلك بعد وفاة مطلقها بأن ينتزع من التركة ويستبعد بطريقة يتفق عليها الورثة فيما بينهم. القانون المصري ـ فيما أعلم ـ لا يعطي للمطلقة أكثر من نفقة عام (نفقة المتعة)، تترك بعدها نهباً للضياع والتوسل. ومن المؤكد أن المشرع قد راعى في هذه الضمانات لحقوق المطلقة بصفة خاصة واقع المرأة المتردي في المجتمعات العربية. بمعنى أن الحرص على تثبيت علاقة التكافؤ بين الرجل والمرأة لم يغفل واقع عدم التكافؤ الاقتصادي بينهما في الواقع الاجتماعي. المشرع هنا حريص على عدم الوقوع في المثالية المفارقة لحدود قوانين الواقع الذي تصوغه القوانين. وحريص في نفس الوقت على أن لا يجعل من الواقع سجناً تؤيده القوانين وتكرس تخلفه وتستسلم لترديه.

من هذا الحرص على التكافؤ اعتبار شهادة المرأة كشهادة الرجل، وأن سن الرشد عند كليهما والمسؤولية هو سن العشرين. ولعل لهذه المساواة في الشهادة أن تثير حفيظة السلفي المتزمت الذي يستند في تبريره للدلالة الحرفية للنصوص إلى الواقع الاجتماعي الذي كان يخاطبه النص، متجاهلاً المسافة التاريخية، والتطور الاجتماعي الذي يفصل مجتمعاتنا عن ذلك المجتمع الأول. خروج المرأة للتعليم والعمل أصبح حقيقة يحبها من يحبها، ويكرهها من يكرهها واكتساب المرأة لشخصيّة وحضور خاص، أصبح قائماً حتى في محيط شديد المحافظة. وقد أعطى هذا الحضور للمرأة خبرات لم تتمتع بها المرأة

في عصور ما قبل الإسلام، وتمكنت المرأة من الإندماج في الحياة الاجتماعية بمعناها الشامل. وبذلك أصبحت مؤهلة ـ رغماً عن السلفي ـ للإدلاء بشهادتها والمساهمة في صنع الحياة. إن حنان عشراوي تمثل وطنها في الصراع الديبلوماسي الدائر ضد مغتصبيه، ولن يوقف مسيرتها هتاف بعض المتعصبين ضد كونها امرأة، أو ضد كونها مسيحية.

ويبقى السؤال الآن: هل هذا الحرص على علاقة التكافؤ بين المرأة والرجل خروج على قواعد الشريعة وعلمنة للمجتمع؟! لا نريد الآن أن نبدو كما لو كنا نتخذ موقف الدفاع عن قانون يبدو ما حققه حتى الآن في هذا المجال جزئياً وناقصاً إلى حد كبير. لكن هذا الناقص والجزئي يثير حفيظة البعض لأنه يريد أن يعود بعقرب الساعة إلى الوراء، وأن يثبّت حركة الواقع بسلاسل من النصوص والاجتهادات التي عفى عليها الزمن هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبدو هذا الناقص والجزئي متقدماً إذا ما قورن بما هو قائم في بلدان أخرى عربية وإسلامية.

وكما قلنا من قبل يبدو حرص المشرع التونسي على تأكيد حق المرأة في طلب الطلاق، وفي الحصول عليه، متقدماً بالنسبة للتشريعات المصرية الحالية. وحتى في حالة النص في عقد الزواج على أن تكون العصمة بيد الزوجة، فمن حق الزوج ـ طبقاً للقانون المصري ـ أن يرد الزوجة إذا طلقته، وذلك خلال فترة العدة ودون إذن منها. ومع كل هذه الحقوق الممنوحة للرجل تجعل من كون العصمة في يد الزوجة نكتة سخيفة. وعلى الزوجة التي تريد أن تطلق زوجها أن تتحايل بالسرية والكتمان، وبكل أساليب الدهاء والمراوغة، حتى تمر فترة العدة دون أن يعلم الزوج أنها قامت بتطليقه. المقارنة بين

التشريعات المصرية والتشريع التونسي ستكون بلا شك في صالح الأخير. ونفس الحكم يصح على التشريع الخاص بضمان حياة المطلقة بعد طلاقها، بل حتى بعد وفاة طليقها.

كل ذلك حسن، ولكن كل هذه الإنجازات تظل في حدود الناقص والجزئي، بمعنى أنها تشريعات لم تحقق بشكل كاف المساواة القائمة على التكافؤ الحقيقي في علاقة المرأة بالرجل. في قوانين الميراث - مثلاً - احتفظت التشريعات التونسية بمبدأ «للذكر مثل حظ الأنثيين»، كما منعت البنت الوحيدة من الحجب عن الميراث. ومعنى ذلك أن التشريعات في مجملها تظل واقعة داخل دائرة الاجتهادات الفقهية السلفية، الأمر الذي ينفي عنها صفة العلمانية المفترضة.

5

تبقى من إنجازات التشريعات التونسية - التي لا ندخلها في إطار العلمانية - مجموعة من التشريعات الجزئية التي نود الإشارة إليها ومناقشتها قبل أن نختم هذه المقالة بمراجعة عامة للأطروحة التي يروج لها مفكرو «الصحوة» والتي أشرنا إليها في مفتتح مقالتنا عن علمانية النخبة الحاكمة العربية، خاصة في مصر وتونس.

تتعلق تلك التشريعات الجزئية بمسائل الحضانة - حضانة الطفل - والتبني. وهي مسائل تثير كثيراً من الخلاف الذي تمتلىء به أروقة المحاكم، وخاصة مسألة حقوق الحضانة وشروطها.. الخ. أما مسألة التبني فهي من المسائل الخلافية الحادة، حيث يرى كثير من العلماء أن التبني مرفوض في الإسلام، وذلك استناداً إلى ما ورد في القرآن من تبني الرسول لزيد بن حارثة. ويأخذ هذا الفريق من العلماء من الآية القرآنية: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم، ولكن رسول الله ﷺ

وخاتم النبيين﴾، وكذلك من الآية: ﴿ادعوهم لآبائهم..﴾ دليلاً على تحريم التبني، وعلى مخالفته لقوانين الشرعية الإسلامية، التي تحرص ـ فيما يزعمون ـ على الحفاظ على علاقات النسب واضحة لما يترتب عليها من أحكام خاصة في مسألة المواريث.

التشريعات التونسية تبيح التبني وتضع له شروطاً تدور كلها حول مراعاة مصلحة الشخص المتبنى. من ذلك مثلاً ما تنص عليه المادة 14 من جواز أن يحمل المتبنّى لقب المتبنّي، وجواز أن يحمل اسمه. ولكن يشترط لذلك أن يتحقق بناء على طلب المتبنى نفسه. وبديهي أن إجراءات التبني وتوثيقه يجب أن تتم كلها في المحكمة أمام القاضي. وتجعل التشريعات التونسية المتبنى بمثابة الابن وتعطيه نفس حقوق الابن كاملة، وتجعل عليه من الواجبات إزاء الشخص الذي تبناه ما يماثل كل واجبات الابن إزاء الأب. هكذا تنص المادة 15 من قانون التبني صراحة أن: «للمتبنّى نفس الحقوق التي للابن الشرعي وعليه ما عليه من الواجبات. وللمتبنّي إزاء المتبنّى نفس الحقوق التي يقرها القانون للأبوين الشرعيين، وعليه ما يفرضه من الواجبات عليهما».

ومن السهل أن نستنبط من هذه المادة أن الحقوق والواجبات المتبادلة بين المتبنّي والمتبنّى تشمل حق الميراث، بما هو حق أقرّه القانون التونسي ونص عليه نصاً مباشراً. ذلك أن عبارة أن لكل منهما «نفس الحقوق التي يقرها القانون» لا بد أن تتضمن «قانون الميراث». ولعل في هذه المادة تحديداً، وفي شمول الحقوق لحق الميراث، ما يمكن أن يثير اعتراضات حادة، خاصة وقد صيغ الحفاظ على «المال» بنداً من بنود «المقاصد الشرعية» عند الأصوليين، أقصد علماء أصول الفقه.

وقد كانت هذه المسألة تحديداً ـ مسألة الميراث ـ هي محور اعتراض المعترضين على التبنّي الذي قد يؤدي ـ فيما يزعمون ـ إلى أن نورث من لم يورثه الله تعالى في كتابه وشريعته.

ومسألة الميراث بشكل عام من المسائل الشائكة التي تحتاج إلى مراجعة، هي مسألة شائكة لأن الاقتراب منها ـ وخاصة في فترة التراجع التي تعيشها المنطقة العربية عن مشروع العدل الاجتماعي ـ يثير كثيراً من الزوابع ويعرض المجتهد لسيل من الإتهامات والتجريح. وليس بعيداً عن أذهاننا سيل الردود على ما أثاره أحمد بهاء الدين في عموده اليومي بالأهرام (28/ 12/ 1988) من اقتراح الأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي يكون جائزاً بمقتضاه أن تحجب فيه البنت عن الميراث كما يحجب الذكر في الفقه السني سواء بسواء. وليس بعيداً كذلك عن الأذهان النضال الذي خاضه الإسلاميون في مجلس الشعب ضد الضريبة على التركات حتى تم إلغاؤها. وكان من أهم حججهم في هذا الصدد أن تلك الضريبة تدخل «الدولة» وارثاً ضمن الورثة الذين حددهم الله. وفي هذا ارتكاب لجريمة مخالفة حدود الله. في سياق هذا الدفاع المستميت عن حق «الملكية»، بوصفه أحد مقاصد الشريعة الكلية، لا بد أن تثير مسألة توريث المتبنى زوبعة مخالفة أحكام الشريعة.

لقد حاول بعض الباحثين تقديم حلول لمشكلة المواريث في الإسلام، خاصة لما تنطوي عليه من تفرقة بين الذكر والأنثى حيث جعلت نصيب الأنثى نصف نصيب الذكر. لكن لأن الغاية من الاجتهادات كانت محدودة بإطار محاولة إقرار التساوي بين الذكر والأنثى في الإسلام، دار الاجتهاد كله حول تأويل معنى«الحد» في القرآن كله. وانتهى الباحث محمد شحرور في كتابه «القرآن والكتاب:

قراءة عصرية، دار الأهالي، دمشق، 1990» مستعيناً ببعض النظريات الرياضية المعاصرة إلى أن «الحد» يمثل حركة بين نقطتين: إحداهما تمثل الأدنى والأخرى تمثل الأقصى. ورتب على ذلك أن توريث الأنثى نصف نصيب الذكر يمثل الحد الأدنى الذي يمكن تحريكه إلى أقصاه وهو حد التساوي. ومعنى ذلك أن نهي القرآن ـ في هذه المسألة كما في غيرها ـ عن تعدي حدود الله هو النهي عن تجاوز الحد الأدنى إلى ما تحته، وأن هذا النهي لا ينصرف إلى التحرك من الأدنى لما فوقه حتى نصل إلى التساوي. لكن أي خلاف مع هذا التأويل الرياضي لمفهوم «الحد» ـ بالتمسك بالدلالة الحرفية للتداول القرآني للفظ ـ يسقط التأويل كله من الأساس، ويلغي الاجتهاد الناتج عنه، بصرف النظر عن كل النوايا الحسنة المحركة لمثل هذا الاجتهاد.

مثل ذلك الاجتهاد يجابهه تراث طويل ممتد، من الحرص على الدلالات الحرفية للنصوص، بل ومن التمسك بالمغزى الناتج عن مثل تلك الدلالات الحرفية. وليس يشترط في تلك النصوص المشار إليها أن تكون نصوصاً قرآنية، بل يمكن أن تكون أقوالاً تنسب إلى النبي ﷺ قالها في سياق يصعب أن يكون تشريعياً. نضرب مثالاً على هذا الضرب من الاستنباط غير المشروع إطلاقاً الفتوى أو الحكم الذي أطلقه الإمام الشافعي بعدم جواز توريث العبيد. يستند الشافعي في حكمه هذا إلى قول للنبي ﷺ جاء فيه: «العبد وما ملك ملك للمشتري إلا أن يشترط البائع» وهذا قول يدخل في باب أحكام البيع والشراء في المجتمع العربي. حيث كان العبد وكل ما يتعلق به ملكاً لسيده. فإذا باع السيد العبد، فإن كل ما يتعلق بالعبد من أملاك تنتقل بالبيع إلى السيد الجديد إلا في حالة اشتراط البائع غير ذلك. هل كان محمد يضع تشريعاً دينياً بهذه العبارة، أم كان يقرر قانوناً من قوانين التعامل

السارية في السوق؟! هذا سؤال لم يسأله الشافعي ولم يشغل نفسه به. لأن «كل» أقوال النبي ـ أكرر «كل» ـ اعتبرت من السنن الواجبة الإتباع، دون تفرقة بين أقوال الوحي وأقوال الحديث العادي الجارية.

لكن الشافعي يستنبط من هذا القول عدم جواز توريث العبيد، لماذا؟ يجيب الشافعي لأن الميراث الذي سيؤول للعبد ـ بحكم الشريعة ـ سيؤول للسيد بحكم القول السابق. ومعنى ذلك أن الميراث سيؤول لمن لم يورثه الله في كتابه الكريم. (لاحظ أنه استدلال شبيه باستدلال المعترضين على ضريبة التركات). من المهم أن نلاحظ هنا أن استنباط الشافعي للحكم السالف يخالف مبدأ «المساواة» الذي أقره الإسلام بين الأحرار والعبيد على مستوى الأحكام الدينية. وأن الإسلام حين خفف بعض أحكام العقاب على العبيد إنما كان يراعي واقع الضغوط النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي يتعرضون لها من جانب الأحرار هذا من جهة، ونلاحظ من جهة أخرى أنه استنباط يؤدي إلى تثبيت قوائم النظام العبودي بإعطائه أحكاماً لها قوة التشريع الديني النابع من الوحي المباشر. كان هذا الاستعراض لإشكاليات الميراث في الفكر الديني ضرورياً لبيان حجم الاعتراضات المثارة أو التي يمكن أن تثار ضد قوانين التبني عموماً، وضد توريث الابن أو البنت بالتبني على وجه الخصوص. ولن تحل هذه الإشكاليات بالتأويل أو بالتأويل المضاد، وإنما تجد حلها الحقيقي في فهم النصوص في سياق إنتاجها الاجتماعي والتاريخي. والواقع الذي يخاطبه الوحي ويتوجّه إليه النص واقع يقوم على الاعتداد بعلاقات الدم والنسب الأبوية على وجه الخصوص. إنه مجتمع العصبية الذكورية، والبناء الهيراركي للعلاقات الاجتماعية يتم على هذا الأساس. وهو من جهة أخرى مجتمع يقوم على الصراع على منابع

المياه ومنابت الكلأ ـ أدوات الإنتاج ـ وتعد «الحروب» إحدى وسائل السيطرة على أدوات الإنتاج. في مثل هذا المجتمع يتحدد دور الأنثى ومكانتها في الخلفية. إنها المستهلك والحرم الذي يُكلف الرجال بالدفاع عنه. من الطبيعي في مثل هذا السياق أن تؤول التركة إلى الرجل ـ الابن ـ في الأسرة.

يمكن أن نلحظ تقدمية النص الديني في استجابته ـ وتحريكه في نفس الوقت ـ لهذا الواقع حين جعل للمرأة في الميراث نصف نصيب الرجل. لذلك لم يكن غريباً أن يثور اعتراض من جانب بعض المسلمين على هذا الحكم الشرعي. وهو الاعتراض الذي عبرت عنه العبارة التالية: «كيف نورث من لا يركب فرساً ولا يحمل سيفاً ولا ينكأ (يضر) عدواً؟» ومن السهل هنا أيضاً ـ كما قررنا في مسألة «تعدد الزوجات» ـ أن نعتبر هذا الحكم حكماً مرتهناً بالشروط الاجتماعية والتاريخية. ومن السهل أن نأخذ بالاعتبار التغيرات التي حدثت خلال خمسة عشر قرناً، ونتحرك مع اتجاه حركة النص، فنقرر أن للمرأة مثل نصيب الذكر، دون أن نكون قد وقعنا في خطيئة مخالفة المبادىء الأساسية للشريعة، التي على رأسها المساواة.

غير أن لقضية المواريث بعداً آخر يرتبط بمسألة «العصبية» أيضاً. لقد حاول الإسلام في تشريعاته ومبادئه خلخلة الأساس العصبي للوجود الاجتماعي، واستبدل به الأساس الديني. وكانت تلك إحدى معاركه الأساسية، حتى لقد قيل عن محمد إنه أتى بدين «يفرق بين المرء وزوجه». وفي تشريعات المواريث خاصة تم تحريم التوارث بين المسلم وغير المسلم ضد التقاليد السائدة التي تعتد أساساً بعلاقات الدم والقرابة. فالإسلام حين استبدل «الدين» بالعصبية العرقية كان ذلك حركة نحو تحريك الواقع إلى الأمام. وهي حركة في طريق أبعد،

وليست غاية في ذاتها، نحوالبعد الإنساني الذي لا يمكن تجاهله أو إنكاره في الإسلام: من مثل الحرص على حسن الجوار بصرف النظر عن الدين أو العقيدة «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورث». هذا أحد أقوال محمد الكاشفة عن توقعات، وربما المعبرة عن تمنيات. الأهم من ذلك والأخطر في اتجاه حركة الإسلام النص على عدم وراثة الأنبياء «ما تركناه صدقة»، وهي الحركة التي يكتفي الخطاب الديني إزاءها بالقول إنها تعبير عن حكم خاص، دون أن يستنبط من ورائها المغزى.

بعد خمسة عشر قرناً من حركة الإسلام، وتنبؤات تشريعاته، وتخلخل الروابط الإنسانية ذات البُعد الواحد، سواء كان العرق أو الدين، واستبدال روابط أكثر اتساعاً وعمقاً وشمولاً بها. بعد هذا كله هل يعد الاجتهاد مجدداً في شأن أحكام المواريث مخالفة لمبادىء الشريعة ومقاصدها الكلية؟! وهل نقل الثروة إلى الابن والحفيد ـ أو الابنة والأخ ـ.. الخ، أهم من توجيهها للمنافع العامة: المستشفيات ودور رعاية المسنين ودور الحضانة، ناهيك بالمتاحف والمنتزهات العامة؟! لكن ذلك يتطلب أولاً تحقيق مجتمع العدل والحرية وحقوق الإنسان.

6

السؤال الذي نختتم به هذا التحليل: هل حقق قانون الأحوال الشخصية التونسي النقلة العلمانية التي يوهمنا الإسلاميون أن بورقيبة حاولها؟ واقع الأمر أن أطروحة الإسلاميين حول بورقيبة وعبد الناصر عموماً تنطوي على نوع من المغالطات التي يصعب تقبلها. أهم هذه المغالطات الربط ـ في حالة بورقيبة ـ بين سلوكه الشخصي وبعض

آرائه وبين العلمانية، والربط ـ في حالة عبد الناصر ـ بين خلافه مع الإخوان المسلمين كحزب سياسي وبين موقفه من الدين.

ولا شك أن أحداً لا يقبل السخرية ـ بأي طريقة وبأي شكل من الأشكال ـ من السلوكيات أو الأزياء التي يرى البعض أنها تمثل تعبيراً عن عقيدتهم أو هويتهم الدينية، ما دام هذا البعض لا يسعى بأية وسيلة من وسائل الضغط أو العنف لفرض سلوكياته وأزيائه على الآخرين. إن مجاهرة بورقيبة بالإفطار في رمضان ـ إن صح أنه حدث ـ سلوك غير لائق من رئيس دولة يدين مواطنوها بالإسلام ديناً وعقيدة. إنه سلوك، يدل على مراهقة فكرية لا علاقة لها بأي منظور جاد حقيقي للحياة، ناهيك بأن يكون سلوكاً معبراً عن علمانية في الفكر، تلك هي المغالطة الكبرى التي تسعى إلى تشويه العلمانية.

وفي حالة عبد الناصر يصعب أن يكون عداؤه للإخوان المسلمين وسجنه لهم، بل والتعذيب الذي لاقوه في السجون، نابعاً من موقف علماني أو معاد للدين بالضرورة. وإلا فبماذا نفسر ما تعرض له الشيوعيون بنفس القدر من التعذيب في سجون عبد الناصر المتهم من جانب الإسلاميين بالشيوعية؟ ولا خلاف على أن مصادرة الديمقراطية ونفي الآخر كان واحداً من الخطايا الكبرى لهذا النظام. وفي هذه الخطيئة الكبرى تحديداً ينتفي وصف عبد الناصر أو نظامه بالعلمانية، التي هي رؤية شاملة تضاد مصادرة الرأي وتناهض نفي الآخر تأسيساً على واحدة من أهم منجزاتها وهي «حرية العقل الإنساني». هذا بالإضافة إلى أن الخلاف السياسي مع حزب ديني لا يعني إطلاقاً معاداة للدين.

تقودنا هذه النقطة الأخيرة إلى المغالطة الثانية والأخطر في أطروحة الإسلاميين وهي الربط الميكانيكي بين «العلمانية» ومعاداة

الأديان، وبينها وبين الإلحاد. ولا يستطيع أحد أن ينكر أنه حدث صراع تاريخي بين «العلماء» وما توصلوا إليه من نظريات وكشوف علمية وبين بعض رجال الكنيسة الذين وجدوا في تلك النظريات والكشوف ما يخالف فهمهم لبعض النصوص الدينية. وهو صراع دفع العلماء ثمناً غالياً فيه من دمائهم وأرواحهم. ولكنهم واصلوا الكفاح ضد رجال الكنيسة من أجل إقرار حق العقل في اكتشاف قوانين الطبيعة والمجتمع بمعزل عن سلطة التأويلات الحرفية للنصوص الدينية. لم يكن الصراع إذن ضد الدين، لكنه كان صراعاً ضد هيمنة التفسيرات والتأويلات الكنسية للنصوص الدينية على عقائد الناس، وعلى رؤوس رجال الحكم. إنه صراع ضد محاكم التفتيش وقهر العقل وأسر المعرفة الإنسانية وارتهانها باسم الدين.

يختصر الإسلاميون العلمانية في مقولة «فصل الدين عن الدولة» وأحياناً ما يختصرونها ـ على سبيل مزيد من التزييف والمغالطة ـ بأنها «فصل الدين عن المجتمع». وكلتا العبارتين مخادعتان إلى حد كبير، لأن الدين يظل على مستوى الأيديولوجيا جزءاً من جهاز الدولة، بما هي دولاب إدارة شؤون المجتمع الذي يعد الدين أحد مكونات ثقافته ووعيه. وليس صحيحاً أن أوروبا قد نفت المسيحية نفياً تاماً داخل جدران الكنائس، لأنه لا أحد يملك ذلك ولا يستطيع. لكن هناك فارقاً كبيراً بين هذا التداخل العضوي الطبيعي بين الدين والدولة، وبين اتحاد سلطة رجل الدين برجل الدولة في جهاز الحكم الثيوقراطي ـ الدولة الدينية ـ حيث يصبح أي خلاف مع رجل الدولة هرطقة وكفراً عقابه الحرق أو الذبح.

أما «فصل الدين عن المجتمع» توصيفاً للعلمانية فهو مغالطة مضحكة. لأن المجتمع بناء مكون من مؤسسات تتمتع بدرجات

متفاوتة من الاستقلال، إلى جانب علاقتها البنيوية ببعضها البعض. والسلفيون يتصورون المجتمع لوحة مسطحة ساكنة مركبة من أجزاء يستطيع الفرد أو مجموعة من الأفراد فك واحد أو أكثر من تلك الأجزاء واستبعاده، أو استبداله بجزء آخر من خارج اللوحة. الدين ـ أو الأديان ـ مكون بنيوي تاريخي في نسيج ثقافة أي مجتمع، أو بعبارة أخرى يمثل الدين ركناً مهماً من أركان الذاكرة الجمعية، يحتل مساحة تاريخية عميقة في هذه الذاكرة. وبما هو كذلك فهو جزء من النسيج الاجتماعي والحضاري لأية أمة، لا يملك أحد ولا يستطيع أن يمد يديه هكذا وببساطة لينتزعه من ذاكرة تلك الأمة ومن وعيها التاريخي.

لقد اجتهد المفكر عادل حسين رئيس تحرير جريدة «الشعب» لسان حال حزب «العمل»، الذي تحول إلى حزب ديني إسلامي في ترجمة كلمة «علمانية» Secularism، وتوصل إلى أن أفضل ترجمة لها هو «الدنيوية» نسبة إلى «الدنيا». وبُني هذا الاجتهاد على أساس أن العلمانية حين تنفي الدين من مجال اهتمامها تصب اهتمامها على الشؤون الدنيوية، في حين أن الإسلام يوازن بين شؤون الدنيا وشؤون الآخرة، فلا يفرق من ثم بين ما لله وما لقيصر. من الواضح أن عادل حسين أراد أيضاً من وراء هذه الترجمة الجديدة أن ينفي العلاقة الوثيقة بين «العلمانية» والتركيز على «العلم الإنساني» وهو ما يوحي به الاسم «علمانية». وهناك مشكلات لغوية أثيرت حول قراءة الاسم، هل هو بكسر العين فيشير إلى «العلم» أم بفتحها فيشير إلى «العالم»، ومن الواضح أن عادل حسين فضل القراءة بفتح العين ليؤكد التعارض بين «الدنيوية» ـ حسب ترجمته ـ التي تهتم بشؤون «العالم» فقط، وبين ـ الدين الإسلامي خصوصاً ـ الذي لا يفصل بين هذا العالم وعالم الغيب، أو بين الدنيا والآخرة.

إلى هذا الحد تمثل العلمانية ـ سواء قرأناها بفتح العين أم بكسرها ـ شيطاناً للخطاب الديني. والمسألة ليست في قراءة الكلمة أو ترجمتها، بل في فهم المنظومة الفكرية في سياقها واستنباط دلالتها. ولا سبيل لمهاجمة العلمانية بادعاء أن الإسلام لم يعرف الكهنوت أو الكنيسة التي تضطهد العلماء وتصادر أفكارهم، لأن هذا الإدعاء إن انصرف إلى الإسلام من حيث هو منظومة من العقائد والمبادىء لا ينصرف إلى التاريخ الفعلي للدولة الأسلامية. وما لنا نذهب إلى التاريخ، والكنيسة والكهنوت ماثلان في محاولات التبشير بالعلوم الإسلامية: علم النفس الإسلامي، علم الاجتماع الإسلامي، علم الاقتصاد الإسلامي، علم الجمال الإسلامي.. الخ. أليس هذا خلطاً وتداخلاً بين مجالات معرفية متمايزة بالضرورة؟! ثم ما دلالة هذا السعار الفكري لاستنباط كل ما أنتجه العقل البشري من معارف من باطن النصوص الدينية، بل ولمحاكمة سلامة هذا النتاج الفكري على أساس مرجعية النصوص الدينية؟! هل الكهنوت والكنيسة شيء غير ذلك؟! إذا لم يكن تاريخ الإسلام قد عرف جدلاً مثل تلك الظواهر فإنها ماثلة الآن تمارس فعاليتها في مناهضة التقدم وتكريس التخلف.

في سياق هذه المناهضة يأتي الهجوم على بعض التشريعات التي حللناها فيما سبق رغم جزئيتها ونقصها. هل تندرج هذه التشريعات داخل إطار العلمانية، أي التحرر من سلطة التأويلات الحرفية للنصوص الدينية؟ الإجابة بالقطع هي النفي. ليس دفاعاً عن إسلامية هذه التشريعات، لأن التشريعات التي تحاول السير في اتجاه التقدم نحو إقرار حقوق الإنسان لا تحتاج إلى دفاع أصلاً، ناهيك أن تحتاج إلى تبرير. إن بين تلك التشريعات وبين العلمانية بوناً شاسعاً، هو البون بين توجهات النخبة الحاكمة في عالمنا العربي للتبعية للغرب في

استيراد التكنولوجيا وآليات السوق، وبين الوقوف بحزم ضد التأثر بمنجزاته الفكرية الإنسانية التي تقف وراء إنجازاته العلمية والتكنولوجية، كـ «الديمقراطية» و «حقوق الإنسان». تلك هي الغايات التي يجب أن نسعى إليها، ولا وصول إليها إلا من خلال «علمانية» حقيقية لا تنفي الآخر، ولا تحاكم الفكر، بل تحرر العقل من أسر الحلول الجاهزة، سواء استوردت تلك الحلول من الماضي/ التراث، أم استوردت من الجانب الآخر من البحر المتوسط.

* * *

المحتويات

دوائر الخوف

قراءة في خطاب المرأة

من منطلق الإسلام الذي أجاز الاجتهاد الخطأ، بل أعطى أجراً للمجتهد المخطئ «من اجتهد فأخطأ فله أجر» ومن منطلق السعي للتفكير الحر، التفكير بلا خوف، ولا مناطق آمنة يرسمها البعض حفاظاً على مصالحه، آمل أن يقرأ القارئ الذي خضع لضغط التجهيل، هذا الكتاب، متخلياً عن إستراتيجية «البحث عن العفريت» فيه، وهي الإستراتيجية التي بدأت تسيطر على بعض القُراء بتأثير الحكم القضائي الذي صدر ضد كتاباتي.

في هذا الكتاب لن يجد القارىء «عفريتاً» لكنه سيجد اجتهادات في فهم كتاب اللّه تعالى وفي فهم تعاليم نبيّه ﷺ وفي فهم واحدة من أهم قضايا مجتمعنا المطروحة أمامنا، وهي قضية المرأة. إنها اجتهادات قد يختلف القارىء معها وقد يتفق، لأنها مطروحة للنقاش. وهي في النهاية اجتهادات لا يمتلك صاحبها سلطة من أي نوع لفرضها على الناس، والأهم من ذلك أن صاحبها يقف ضد كل سلطة وأي سلطة تحول بين الإنسان وحريته في التفكير.

لا سقف ولا حدود ولا شروط تعوق حق، بل واجب، الاجتهاد، سوى التمكّن المعرفي، أي العلم بشروط وأدوات المعرفة والتمرّس بأدوات البحث ومناهجه حسب المواصفات التي وصل إليها التقدّم المعرفي في عصر الباحث.


المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص. ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب